

سعيد الشبلي

الإنسان والمربيantan
عند
سعيد الدين بن عربي



دار علاء الدين

الإنسان والحرية
عند
محيي الدين بن عربى



مكتبة لسان العرب
www.lisanarb.com
lisanerb.com رابط بديل

سعید الشبلي

الإنسان والحرية
عند
محب الدين بن عربى



منشورات دار علاء الدين

- **الإنسان والحرية عند محيي الدين بن عربي.**
- تأليف: سعيد الشبلي.
- الطبعة الثانية 2008.
- عدد النسخ / 1000 / نسخة.
- جميع الحقوق محفوظة للمؤلف ودار علاء الدين للنشر.
- تمت الطباعة في دار علاء الدين للنشر.
- هيئة التحرير في دار علاء الدين:
 - الإدارة والإشراف العام: م. زويا ميخائيلينكو.
 - التدقيق اللغوي: صالح جاد الله شقير.
 - الغلاف: أمل كمال البقاعي.
 - معالجة نصوص: اسماعيل نصر الحلاق.
 - المتابعة الفنية والإخراج: أسامة راشد رحمة.

دار علاء الدين

للنشر والتوزيع والترجمة

سورية، دمشق، ص.ب: 30598

هاتف: 5613241 ، فاكس: 5617071

البريد الإلكتروني: ala-addin@mail.sy

ترجمة مختصرة للشيخ محبي الدين بن عربى

هو:

محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي. يكنى أبا بكر، ويُلقب بـ محبي الدين.

مولده ونشأته:

ولد يوم الاثنين السابع عشر من رمضان عام خمسينية وستين هجرية (560)، المُوافق لـ 28 يوليه/تموز سنة (1165) ميلادية، في مرسية ببلاد الأندلس.

وفي سنة (568 هجرية) انتقل مع أسرته إلى إشبيلية. وقد ظهرت عليه أمارات النبوغ وبسائل الفتح منذ صغر سنّه. ومن أهم ما وقع له في سنّي شبابه الأولى لقاوئه بأبي الوليد بن رشد فيلسوف قرطبة. وقد تحدث عن هذا القاء في كتابه "الفتوحات المكية".

تقلّل ابن عربي في مناطق عديدة من العالم الإسلامي بدءاً بأفريقيا. وكانت له إقامة طويلة في تونس عند الشيخ "عبد العزيز المهدوي". وبظهر أن ابن عربي كان يكنى له احتراماً كبيراً. وقد تقلّل بعد ذلك بين "فاس" وبلاد الأندلس ليبدأ منذ سنة (598 هجرية) رحلته إلى المشرق.

وفي المشرق تقلّل بين مكة وال العراق ومصر التي امتحن فيها وهاجمه فقهاؤها بسبب ما شاع عنه من أفكار غير معهودة، إلا أن محنته لم تطل، وذلك بسبب تدخل بعض أصدقائه. ومنذ سنة (620 هجرية)، استقر المقام بابن عربي في دمشق، وكان قد ناهز الستين، ولم يغادرها حتى توفي بها سنة (638 هجرية). ودفن بصالحية دمشق في منطقة تسمى اليوم باسمه.

مؤلفاته:

ترك محبي الدين تراثاً ضخماً من الكتب والرسائل والدواوين، وقد تجاوزت مؤلفاته الخمسينية. ومن أهم هذه المؤلفات: "الفتوحات المكية" الذي يمكن

اعتباره "موسوعة في علم التصوف"، وكتاب "فصوص الحكم" وهو من أخطر الكتب التي عرفتها الثقافة الإسلامية عبر الأزمان. وقد جمعت العديد من كتبه وحققت، سواء منها "رسائل ابن عربي" التي هي عبارة عن مجموعة كبيرة من مؤلفاته، أو سائر مؤلفاته الأخرى مثل "المسائل لإيضاح المسائل" و "الإسرا إلى المقام الأسرى". وعلى الرغم من اشتغال عديد الباحثين بتحقيق كتبه والتعليق عليها، إلا أن الكثير من مؤلفاته ما زالت مخطوطة، ناهيك أن بعضها مفقود مثل تفسير القرآن الذي ذكر أنه ألفه، لكن لا يعرف له إلى اليوم سبيل.



مُقَلَّمةٌ

اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم
وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم في العالمين إنك
حميد مجيد.

يتزلج بحثنا هذا ضمن المحاوالت العديدة لإعادة تأسيس السؤال حول الإنسان، قيمته
وصيرورته في دائرة الحضارة العربية الإسلامية.

وإذا كان البحث في الإنسان لا يحتاج إلى تبرير من خارجه، حيث إن كل ذات إنسانية
تجد نفسها مدفوعة إلى طرح نفس الأسئلة الوجودية الأولى، لا يغنى عنها في ذلك أن هذه
الأسئلة نفسها قد طرحت من آدم إلى يوم الناس هذا، إلا أن الوضع الحضاري المتميز لأمة ما
عامل حاسم في إحياء مبحث الإنسان أو في الغفلة عنه. فكلما كانت الأمة تعاني أزمة
حضارية وتشهد فلسفتها وع قائدها ارتداً أو عجزاً عن الفعالية في دائرة الذات والمجتمع
والنarrative، كلما كان ذلك إيذاناً وعلامة على أن الأزمة هي في الصميم داخل الكائن وليس
خارجـهـ. وكلما كانت الأزمة الحضارية عميقـةـ وجذرـيةـ، كلما كانت إعادة طرح السؤال
عميقـةـ وجذرـيةـ أيضاً، حيث لا يكتفى إذ ذاك بالنظر إلى ظاهر المنظومة الاجتماعية الفاشلة
بل يتعمق السؤال ليتجذر في جوهر الكائن نفسه مسائلـاًـ إيهـاـ من جديد عن أقدم حقائقـهـ
وأولاـهاـ، عن ماهيـتـهـ نفسهاـ.ـ لذلك يبدو لنا أن كل محاولة للإجابة عن سؤالـ كـيفـ ننهضـ
وـكيفـ نقدمـ،ـ محـكـومةـ بالـأسـاسـ بالـسـؤـالـ الأولـ أـصـلـ أـوجـاعـ الكـائـنـ،ـ مصدرـ اـنسـحـاقـهـ
وـمنـطـلـقـ عـظـمـتـهـ عـلـىـ السـوـاءـ:ـ ماـ الإـنـسـانـ؟ـ وهـنـاـ بـقـدرـ ماـ تـجـلـيـ الـحـيـرـةـ فيـ أـصـدـقـ مـظـاـهـرـهـ،ـ
وـبـقـدرـ ماـ تـبـرـزـ الـأـزـمـةـ فيـ أـقـصـىـ أـبعـادـهـ،ـ يـظـهـرـ أـيـضاـ مـبـداـ التـأـسـيسـ لـتـجـاـوزـ وـتـحـقـيقـ الـانـطـلـاقـ
مـنـ جـديـدـ.ـ فالـسـؤـالـ حـولـ الإـنـسـانـ يـبـرـزـ الـأـزـمـةـ فـعـلاـ وـلـكـنـهـ أـيـضاـ يـحـاـوـلـ أـنـ يـتـجـاـوزـهـ.ـ فـكـلـ
محاـوـلـةـ لـفـهـمـ الإـنـسـانـ،ـ هيـ فيـ ذاتـ الـوقـتـ مـحاـوـلـةـ لـتـجـاـوزـهـ.
ولـذـلـكـ يـحـيلـ مـبـحـثـ الإـنـسـانـ غالـباـ إـلـىـ مـبـحـثـ الحرـيـةـ.ـ فـكـلـ مـشـرـوـعـ جـوـهـريـ لـدـرـاسـةـ الإـنـسـانـ
يـقـفـ أـمـامـ مـعيـارـ الإـنـسـانـ نـفـسـهـ وـأـمـامـ عـلـامـ حـضـورـهـ وـوـجـودـهـ أـوـ غـيـابـهـ وـانـقـائـهـ أـيـ أـمـامـ مـبـداـ الحرـيـةـ.

فالالتزام أكيد بين البحث عن الذات والبحث عن الحرية، حيث يصل العارف أخيراً إلى الاقتناع بأنه لا ذات من دون حرية ولا حرية خارج الذات فإذا كان انطلاق الكائن من جديد وتجاوزه لأزمة الانحصار، وتكسيره لمحدودية المفهوم، هو تشريع من جديد لعهد الحرية، فإن هذه الحرية يقدر ما تمكن من إحداث التجاوز وتسمح بانفتاح الذات على أفقاً اللا محدود، تكون قد أسهمت في تجلية معنى الإنسان. فعد الذات مرتهن بحد الحرية ومدى تتحققها متى ارتباط بمدى فهم الحرية ومدى إمكانية تجليها.

هكذا أحالتنا البحث عن الإنسان تجلية لمعنى وحقيقة في عرفان محبي الدين بن عربي، إلى تفحص قضية الحرية لدى هذا العارف الذي كان واعياً بالفعل أنه بمقدار ما ينسف محدودية أبعاد الكائن وانحصار آفاقه وتعلماته عبر إحياء قيمة المطلق وتأكيدها كعقيدة لا يشوبها الزيف، بمقدار ما كان يهيئ بالفعل الشرط الأهم لبروز الذات الإنسانية وتجليها فتحن نعرف من ذاتنا بقدر ما فينا من الإيمان بالمطلق ويتجلى لنا من الإنسان بمقدار ما يتجلى لنا من الألوهية والعكس أيضاً صحيح. فمن عرف نفسه عرف ربه ومن نسيها نسيه وأضاعه وأفني وبالتالي مطلقه أي حريته. بذلك يتحدد معنى المطلق ومعنى الحرية ليكون طلب الإنسان لأحدهما طلباً في ذات الوقت للآخر ول يكون السعي إلى الله، كما يؤكّد ابن عربي سعياً أيضاً إلى ذاتنا وإلى حقيقتنا الباطنة فينا.

فلا انفصال لمشروع الإيمان عن مشروع الحرية بل إنهما في الحقيقة مشروع واحد. والإنسان يحقق في سعيه إلى ربه سعيه إلى ذاته.

وفي كلتا الحالتين هو يجلِّي حريته ويكشف عن أبعاده اللا محدودة. ذلك هو جوهر الإيمان الصوفي كما وجدها عند ابن عربي، فاختبرنا أن يكون عرفانه هو المجال الذي من خلاله وفي دائرة نبحث عن الإنسان، هذا الموجود الذي نعرفه كائناً ولكننا نطبع إلى تجليته كاملاً أي كفلسفة وعقيدة وجود مؤسس لكي نخلص بذلك إلى الاعتقاد أن مسألة تحرير الإنسان هي مشروع وجهد، وقبل كل ذلك هي مسألة قائمة على منهج وسبيل أي على «طريقة».

وباستيعابنا للمضمون المنهجي والحضاري لكلمة «الطريقة» أصبح الإنسان أمامنا مشروعًا، وتبين لنا أنها (الطريقة) بقدر ما تطرح التحدي وتجسد العقبات، تعلن فعلاً الأمل الحقيقي وتوسّس لميلاد الإنسان كمشروع واقعي عملي، لا كحلم وخیال شاعري بلا مصدق. أما لماذا كان اختيارنا لابن عربي بالذات، فلا سبب عديدة نحاول أن نوضح بعضها منها.

فأولاً، نحن مقتعمون أن المبحث الوجودي في الحضارة الإسلامية قد وقع إحياءه ودرست أهم مقالاته في الدائرة الصوفية خاصة. فأهل العرفان الذين هم في الوقت نفسه أصحاب القلوب والوجدان، هم الذين جعلوا من المسائل الوجودية الكبرى كمسألة الحياة والموت وقضايا المصير.. قضياتهم الرئيسة. ولذلك فسرعان ما اهتدوا إلى الإنسان فيهم لكي يصبح مبحثهم الأكبر، فالإنسان منهجهم والإنسان غايتهم. ولم تكن دراستهم لقضايا الوجود وتركيزهم على أبعاد حياة الإنسان تاماً نظرياً، بل قام عرفانهم على التجربة الحية وعلى الممارسة المشحونة بشتى الانفعالات وتواصلوا مع الحياة (الحي) يستمدون من وحيها، ووحيها كما يؤكد محبي الدين بن عربي هو الوجود الحي المضطرب والمنطوي على كل أجزائه وفي الوقت نفسه على كل مخاطر تجربة الكينونة. فالكون كتاب، والقرآن كتاب، وكل الكتابين لا يقرآن إلا من خلال كتاب ثالث إذا تجلى جلى سرهما، إنه الإنسان.

هكذا تبرز مركبة الإنسان في العرفان لتجعل منه فعلاً فلسفه إنسانية موصولة بالإنسان في كل حالاته وأطواره، رغم أن البعض قد لا يرى فيه سوى شطحات تدل على تأله مفرط غاب فيه الإنسان ليحضر الله بديلاً عنه في كل شيء، وذلك في النهاية أحد أخطاء منهج يدرس العرفان من دون تعاطف أي من دون حضور الإنسان فيه.

فالتجربة الوجودية تبقى دائماً تجربة حية أي خاصة وحميمة وشديدة الفردية ولذلك أصر الصوفية على خصوصية إيمانهم واتهموا معاصرיהם من خارج بالسذاجة والتحكم اللا مشروع. لكل ذلك ترانا نعيد التأكيد مع عبد الرحمن بدوي أن الوجودية والصوفية وجهان لمشروع واحد هو مشروع الإنسان لا فاصل بينهما إلا خصوصية الحضارة التي نشا فيها كل واحد منها.

وهذا الوصل والتوحيد بين المبحثين الصوفي والوجودي كان أحد أهم إنجازات هذا البحث الذي خلصنا عن طريقه إلى أنه من الخطأ الفادح إعادة طرح السؤال حول الإنسان من جديد دون التواصل مع التجربة الصوفية العرفانية في هذه الدائرة.

إن هذا ما يعنيه في زعمنا، التواصل مع التراث وتأسيس الحداثة عن طريق الأصالة في إطار من اتجاه حضاري شامل يجعل من الموروث عاملاً مهمًا وأساسياً في توجيهنا إلى المطلوب أي إلى إنسان المستقبل.

فالتواصل مع التراث لا يعني عندنا نقده من الخارج، وإنما هو عملية تفاعل حي مع إنجازاته تجعل من الأصالة شعوراً حقيقياً لا شعراً زائفًا يكشف الانبعاث والضياع. وكلما

استطعنا أن نعرف مفكرينا السابقين في إنجازاتهم أي في حقل إنتاجهم وفي حدود تجاربهم، كلما آذن ذلك المنهج بنجاح أكد على مستوى تمثل التجربة التراثية كما على مستوى الاستفادة منها. لذلك نؤكد أن التراث الصوفي مثلاً قد استعصى على أولئك الذين انطلقوا من حكماء اليونان والهرامسة ومتصرفه الهند وغيرهم ليقفزوا إلى حكمية الصوفية المسلمين، حينئذ لم يجدوا سوى صور غريبة وانفعالات لا مفهومها عدها أغلبهم غريبة عن الإسلام.

إن من أكبر الأخطاء التي اطلعوا عليها ونحن ندرس الإنسان لدى ابن عربي أن كل من ماثلوا بين «وحدة الوجود» كفلسفة قديمة ضاربة في أعماق الثقافات الإنسانية، وبينها كعقيدة خاصة في عرفان ابن عربي مؤسسة تأسيساً جديداً في دائرة مبدأ التوحيد الإسلامي، وضمن خصوصيات ذاتية وحضارية متميزة، لم يصلوا إلى «محبي الدين» بل انفصلوا عنه وأنكروه، بل وأظهروه على غير ما أراد أن يقدم نفسه..

هل معنى ذلك أننا ننكر صلة ابن عربي بوحدة الوجود؟ ونجيب بالنفي فعلاوة على أنها لم نكتثر لمحاولات النقد والتجریح التي طالت هذا العارف لمجرد اتهامه بوحدة الوجود، لا نرى فعلاً في هذه «العقيدة» ما يتعارض مع مبدأ التوحيد الإسلامي إذا فهمت ضمن دائرة التوحيد نفسه وفي إطار المحتوى والمضمون العقائدي القرآني، وهذا ما نرى أن ابن عربي لم يخطئه وإن بدا أنه شذ في بعض الأحيان.

والحقيقة أن تعدد مؤلفات الرجل وعمق أفهامه بل وصعوبتها في أحيان كثيرة، هو ما جعل من دراسته تحدياً لا سيماء إذا اتصل الأمر باستنتاج فكرة من مجمل عرفانه، وبتوسيع جانب من فلسفته لم يفرده بالتأليف في كل أبعاده، وإنما بدد موضوعاته في مجمل مؤلفاته ورسائله، وذلك كان موقعنا ونحن نبحث عن الإنسان والحرية داخل منظومة «محبي الدين»، موقف المستخلص والمقارن والمستخرج الذي لا يجد أمامه فكرة حاضرة ولا دلالة واضحة، وإنما هو المطالب بإنتاج الفكرة عبر استطاق النصوص، وبإخراج الدلالات من مطانها، الأمر الذي جعل من عملنا في أحسن الأحوال قراءة لعرفان ابن عربي مع كل ما تعنيه القراءة من خصوصية ونسبية، وذلك بالفعل ما كنا نبحث عنه، أن نقرأ، أي أن نحضر فيما نعمل، وأن نشهد على ما نستنتج، ولنعرف بعد ذلك بأننا لم نقل كل شيء بل لنعرف بأننا قد لا نكون أدركتنا المطلوب.

إن هذا المنطق في تناول هذا البحث، والذي كان حاضراً فينا طوال فترة عملنا هو ما جعل من دراستنا هذه بالفعل مغامرة مثيرة على الدوام، وتلك كانت غايتنا. ولذلك أيضاً اخترنا «محبي الدين بن عربي».

أما المنهج الذي توسلنا به في سبيل تجلية هذه القراءة فيقوم أساساً على التحليل. فالتحليل الذي سلطناه أساساً على أقوال ابن عربي، هو الذي مكنا من أن نستفيد أفهامه في مجال بحثنا هذا وعبر التحليل، استطعنا أن ننفذ إلى خفايا مسكت عنها وإن نطق بها المقول ضمنياً، فأنظمناها.

ومن طريق الأمرين معاً: الكلام المعلن والمسكت عنه، توصلنا إلى إبراز مقوله ابن عربي في الإنسان والحرية على شكل فلسفة متكاملة ومؤسسة. وداخل دائرة منهج التحليل نفسه، لم نقتصر على آلية واحدة بل عمدنا إلى استعمال كل الآليات التي يمكن أن تكشف عن الأفكار الحقيقة للمؤلف. لذلك توزع التحليل بين مجرد إبراز الفكرة في أسلوب أبسط وطرحها الطرح الملائم في دائرة البحث ككل، وبين استعمال الآليات التحليلية كافة من التحليل اللغوي إلى البلاغي إلى التحليل النفسي أو التاريخي.. ولم يندر كذلك أن اتجهنا إلى ممارسة التأويل، جرياً وراء أسلوب أهل العرفان ومحاوله منا للاقتراب من لب أفهامهم. ولكن حاولنا في كل تأويلاتنا أن نبقى في دائرة الشرط الصوبي، أي أن نؤول على مقتضى مذهبهم وبحسب منطقتهم.

وقد دعمنا نهج التحليل هذا بأسلوب مقارن كان له أثر مهم لا في تجلية أفكار ابن عربي فحسب، بل كذلك في تأثيرها ضمن دائرة مباحث الوجود في فلسفاتها المتعددة عبر التاريخ. لذلك لم يكن ابن عربي في بحثنا جزيرة مفصولة عن بقية أرض الحقيقة، وإنما لنا في كثير من الأحيان أن نوغل في التاريخ لنقارن فكرته بأفكار سبقته. بذلك اكتشفنا فعلاً أن الرجل مهما بدا من براعته وعقربيته لم يكن بعيداً عن التأثر بأفكار السابقين المسلمين كانوا أم غير مسلمين ولا سيما أولئك الفلاسفة الروحانيين من اليونانيين أو المغاربة. وفي أحياناً أخرى واجهنا بوجودية ابن عربي، الوجودية المعاصرة في أشخاص كبار روادها مؤمنين كانوا أم ملحدين مثل «كيركجارد» و «هيدجر» و «سارتر». وفي كل ذلك كانت غايتنا دائماً أن نبحث عن معنى الإنسان لدى هذا الرجل وأن نكشف عن حقيقة الحرية ومداها في عرفانه. ولم نستعن في عدة مواقف من بحثنا هذا عن انتهاج منهج نقيدي كانت الأفكار فيه لا الأشخاص هي موضع الإدانة أو القبول. ولم يكن عملنا هذا من باب التحكم الزائف أو سواه، وإنما كان في إطار محاولة لتوجيه التراث ضمن فهم حضاري واسع يسمح بالاستفادة من كنوزه ويساهم في تخلصنا من قيوده وأغلاله.

لقد ورشا تراثاً عرفاً ضخماً وخطيراً، وهذا التراث لا يمكن أن ينفيه من وعينا حسبما نزعم، القول بأنه دخيل على فكرنا وعلى حضارتنا ولا التبخيس من شأنه باعتباره

شطح مخبلين. وإذا لم يعد مسموحاً للفكرة أن تحاكم عبر إرهاب القمع والنبد، فإن منهجاً نقدياً يستقيد من آليتي التحليل والمقارنة ويراعي حركة التاريخ من حيث هي تقدم وإضافة، كفيل بأن يقيم بعض أبعاد التجربة الوجودية الصوفية تقريباً نراها أقرب إلى الموضوعية. ولقد نوعنا مراجعنا لهذا البحث بحسب الاقتضاء. ورغبة منا في أن يكون هذا البحث موصولاً بجذوره وأصوله ومرتبطاً أيضاً بحاضرنا وبما نعانيه وما نحياه من أزمة الإنسان، لذلك لم نقتصر على الدائرة الصوفية وإنما حاولنا أن نجد لابن عربي موقعاً في سياق البحث عن حل لأزمة الإنسان المعاصر التي شملت كل العالم.

ولا ريب أننا لم نكن في ذلك متعسفين، بل لقد تجلت لنا عالمية الرجل عن طريق عرفانه نفسه الذي استطاع فيه بالفعل أن يجلِّي فلسفة الإنسان بما هو إنسان. ولا ريب أن عمق انتقاده واستفادته من المنهج القرآني التوحيدِي ذي النزوع العالمي، هو الذي طبع عرفانه بصبغة الانفتاح والكونية. كل هذا دون أن نتخلى عن إصرارنا في تناول قضايا هذا البحث عن طريق ابن عربي نفسه. لذلك كانت المصادر الأصلية هي مؤلفات ابن عربي نفسه التي تقدر أن أهمها «الفتوحات الملكية» و«فضوص الحكم» دون إغفال عدد كبير من مؤلفاته الأخرى.

ولقد قسمنا هذا البحث بحسب وحدة منهجية إلى بابين بخمسة فصول رأينا أنها كفيلة في مجموعها أن تجلِّي فكرة الإنسان والحرية عند ابن عربي.

في الفصل الأول من الباب الأول كشفنا عن الجدل المركزي الذي يحكم الوجود كله، وأطلقتنا عليه اسم: «جدل الحق والخلق» بحسب تعريف ابن عربي نفسه. ولم ننظر إلى هذا الجدل في مطلق أبعاده بل بحثنا عنه داخل الإنسان ذاته. لذلك قمنا انتلاقاً من استيعاب تعريف ابن عربي للأَدَم بكونه «الحق - الخلق» بالبحث عن معنى الحق كبعد من أبعاد الإنسان وجزء في محیطه ودائرته. وعليه فإننا لم نبحث عن الله خارج الإنسان بل وجدناه أحد أهم طرفي جدل يتجادلُان هنا المخلوق.

وبانكشاف بعد الحق للكائن، ينكشف جزء أول من وجوديته ويتجلى معنى أساسي من معانيه.

أما المقابل للحق فهو الخلق وهو بالنسبة للإنسان، هذا العالم الكبير والذي يشكل هو في حد ذاته أنموذجه المصغر. وفي بعده الخالي يكشف الكائن عن جزء معناه الثاني. هكذا وعن طريق بعدي الحق والخلق ينشأ الجدل لتصبح الذات نهائياً مفهومه ضمن الصيورة. فآدم، هذا «الحق - الخلق» لن يتم له الكون ما لم يتآلف البعدان في ذاته عبر رحلة وجودية ومعرفية تؤسس التوحيد وتلغى الانشطار والاختلاف.

وعبر انكشاف سر التكوين الآدمي، ينكشف سر الوجود. ولذلك فالوصول إلى وحدة آدم الأصلية، وصول إلى معنى وحدة الوجود. وإذا كانت هذه الوحدة حقيقة كونية، فإنها على المستوى الإنساني لن تكشف إلا إذا أصبحت مشروعًا إنسانياً أي إذا أصبحت مشروعًا وانتقلت من حال الوحدة إلى مشروع التوحيد.

فتوحيد الوجود، هذا العمل الذي سيقوم به آدم نفسه، هو الذي سيكشف له عن الوجود الحق الذي اختلف طرفاً، حقه وخلقته. وبوصولنا إلى هذه النقطة تجلّى لنا المعنى الأصلي لوحدة الوجود عند ابن عربى، والتي مثلت دائمًا الحامل الإبستيمولوجي لأهم عقائده وأفكاره. بذلك أمكننا أن نبدأ في رسم صورة للكائن ضمن وحدة الوجود الكاليفية، وكان ذلك بداية الفصل الثاني الذي جعلناه تحت عنوان: «الكيان المنظر: انتشار الكيان بحثاً عن الإنسان».

وفي هذا الفصل، حاولنا أن ننفذ إلى أبعاد الكائن الإنساني في مستوياتها الوجودية (الجسد، الروح، النفس...)، والمعرفية (العقل، القلب، الحس، الخيال)، والاجتماعية (المرأة، الآخر، المجتمع). فتأكد لنا بذلك أن الكيان الإنساني هو مجال لانتشارات عديدة، وأنه في تمظهره وتجلّيه لا ينطّق بالوحدة وإنما يعلن التعدد والكثرة في كل مستوياتها. لكن لماذا التقت في هذا الكيان كل هذه المتضادات؟ وهل هي متضادات فعلاً؟

هنا انطلقنا في التحليل لنصل أخيراً إلى أسلوب ابن عربى في بناء الكينونة، إنه أسلوب التوحيد. فانفجارات الكائن وتعدد أبعاده، إنما هي أعراض منهجية كرسها الوجود، لا تبقى بل لتدلّ الإنسان وتهديه إلى وحدته الأصلية. بذلك كان توحيد الكيان خاتمة فصلنا هذا. وبالنثر على الكيان، انطلقنا نحو الكائن، وبينهما على ما نزعم فواصل ومسافات. وكان ذلك بداية الباب الأول وبالتحديد الفصل الأول منه الذي جعلنا له عنواناً «الكائن والحرية: حوار الوجود والعدم».

هنا، سيغوص الكائن وقد عرف أبعاده، حواره الأساسي الذي يشكل محور حياته، إلا وهو حواره مع الوجود والعدم. وهنا سيضطر للالتزام لكي نصل أخيراً إلى الإنسان، أو إلى إعلان الانهزام لكي نرتد إلى أولى حلقات الوجود الملاشى بلا معنى. والالتزام الموصى إلى الإنسان هو الالتزام بالوجود ورفض العدم. حينئذ تقوم القاعدة الميتافيزيقية للحرية. فلا حرية في دائرة هيمنة العدم. وبالوصول إلى الحرية عبر كشف مجالاتها ضمن رحلة العرفان، نصل إلى الإنسان الذي ينشرط تجليه بتحقيق توحيدين أساسيين هما توحيد العرفان وتوحيد الوجودان، وتبهر ذاته عند حصول تحريرين: تحرير

الكيان وتحرير الوجود. وهنا تبرز المقوله الأعمق للحرية الصوفية حيث تتجلى لنا الحرية في مغض العبودية.

إذ ذاك، وعبر مقوله «العبودية» في مفهومها الصويفي الأعمق انطلقتنا في الفصل الثاني من الباب الثاني نحو توحيد الإنسان عبر اكتشاف مشروع الإنسان الكامل الذي يشكل في جوهره مبدأ الانطلاق نحو هذا التوحيد المطلوب كغاية نهائية لسعى الإنسان. وفي إطار هذا الفصل، جلينا معنى الكمال الذي درسناه كمسيرة من الإنسان الحيوان إلى الإنسان الخليفة. وفي جزء ثان منه، حاولنا أن نجد في مقوله الإنسان الكامل الشروط الفعلية المؤسسة للابداع بما هو قائم على الالقاء الصحيح والناتج بين معنى الإنسان وفكرة الحرية.

وبانكشاف سر الإنسان في كماله، ينكشف معنى الحياة. فكل نظرية في الإنسان هي مقوله في الحياة في الوقت نفسه. وإذا كان الإنسان قد بربع عير الحرية، فإن معنى الحياة يبرز عبر الإنسان، وذلك كان همنا في الفصل الثالث من الباب الثاني والأخير والذي جلينا فيه معنى الحياة كما تبرز من وجهة نظر إنسان كامل هو في نهاية تحلينا، الإنسان المسلم المؤمن بحقائق دينه الغيبية والحضارية لا غير.

وتم لنا استنتاج الحقيقة التالية: إن معنى الحياة لا يبرز على حقيقته إلا إذا كان الإنسان منتمياً إلى الوجود باعتباره فعالية وإيجابية مطلقة لا يقدرها العدم. ولهذا، فلا إمكان لمعانقة الحياة كمعنى أبدى وخالد إلا ضمن عقيدة تؤسس للخلود والبقاء، وتنبع الإنسان فعلاً السبب الذي به يتصل بالوجود في مطلق أبعاده: تمنحه الروح وبظهور الروح في الإنسان يستطيع أن يتجاوز بعده الواحد، ويقدر حينئذ أن يعلن أنه ليس للفنا وإنما هو خالد باق خلود روحه وبيقائه.

بيروز مطلق الإنسان (روحه) وانضمامه إلى مطلق الوجود (الله). تتوحد الحياة في نغمة واحدة هي في النهاية عقيدة وانتماء والتزام، ذلك هو الإسلام في معناه الأبعد وكما حاول ابن عربي أن يجعليه في مجلمل عرقانه وعن طريق تجاريه.

ويقيننا أن ما قمنا به ليس أكثر من محاولة وقراءة لا تدعى الكمال. هذه القراءة التي وجدنا لدى إنجازها من الصعوبات والمشاق ما نومن أن الله وحده هو الكفيل باحتسابها وبحسن إثباتنا عليها.

ولا بد لنا أخيراً أن نتوجه بالشكر والاعتراف إلى كل الذين أعادونا على إتمام هذا العمل، والحمد لله أولاً وأخراً.

الباب الأول

الكائن والوجود

جدل الحق والخلق

ينبني تصور «محب الدين بن عربي» للوجود على أساس ملاحظة الوحدة العميقه التي تجعل منه بجميع مفرداته كلاماً متجانساً مُؤتلفاً في دائرة ما أسماه الوجود الحق.. ويحاول «ابن عربي» أن يثبت دائمًا أنه لم يجعل من الوجود موضوعاً للتأمل والتصور النظري بقدر ما أنه يصف ظاهرة حية، ويتبع ما يفصح عنه واقع الوجود نفسه. نلمس هذا الإصرار في الدمج بين الواقع والحقيقة وعدم الفصل بينهما ليس في تأكيد «ابن عربي» المتواصل بأنه إنسان مكاثف بشأن ما يلقيه من معلومات وأراء فحسب، وإنما أيضًا في تعريفه لمعنى الوجود، حيث مال في بعض أقواله إلى تأكيد أن الوجود هو الموجود تماماً، كما أن العدم هو المعدوم. وبهذا انحصر المفهوم في ما يكشفه الموضوع وغاب التصور لحساب الملاحظة.

وأهم الملاحظات التي استوقفت «ابن عربي» وهو يتأمل الموجودات كونها متعددة كثيرة بلا حصر، غير أنها في الوقت نفسه تتلقي جمِيعاً في هذه الخاصية الجامعة وهو كونها موجودة وكون ذات الوجود فيها واحدة وإن توالت تجلياتها ومراتبها. وهكذا فوحدة الوجود في كل موجود واضحة برأي «ابن عربي»، ولكن ما شأن الموجودات في حد ذاتها، والتي تصدُّم الناظر بكثرتها وتتواعتها؟

هنا لا تحيل الملاحظة مباشرة إلى الوحدة، وتبذر أمام العارف ضرورة التأويل الذي سيجعل من دراسة الوجود محاولة في التوحيد وإزالة الفواصل التي يوهم الظاهر بوجودها.

إذا كان «ابن عربي» قد حافظ دائمًا في حديثه عن الوجود على إيمانه بوحدته الأصلية من حيث هو الوجود الحق أي الوجود الموجود، فإن هذه المقوله ستتطور في إطار مبدأ التوحيد الذي افترضه اتجاه التأويل عنده دون أن تفقد أبعادها الأصلية. ففي إطار الوحدة وقع اكتشاف الوجود الحق، وفي إطار ما يستوجبه التوحيد سيتحدث «ابن عربي» عن الوجود من حيث هو بكليته وجود الحق. هنا ستصبح ملاحظة ماهية الوجود هي العنصر الفاعل في إحداث عملية التوحيد الوجودي بعد أن كان تمظهره هو أساس تلمس وحدته.

والواقع أن كلمة «الحق» هي كلمة السر التي يمكن انطلاقاً من فهمها وتمثلها أن نستوعب أهم أبعاد ومعطيات درس التأويل الصوفي للوجود وللحياة، الأمر الذي يجعل من تسمية الصوفية أنفسهم «أهل الحق» تسمية في محلها تماماً لا نقصد بذلك احتكارهم للحق من حيث هو كشف للمضامين وللمفاهيم كما هي، وإنما نشير إلى براعتهم في استعمال هذه الكلمة إلى الدرجة التي استطاعوا عبرها أن ينفوا ازدواجية عديد المفاهيم وتاقض عديد ظواهر الكون.

إن الوجود كما يؤكد «ابن عربي» هو وجود الحق، وإذا كان الحق في بعده الأول اسماء الله تعالى، فإنه سيعم بعد ذلك ليصبح سر وجود كل موجود ومبني ماهية كل كائن. وإذا ينفجر الوجود كاشفاً عن سيل لا متناه من الموجودات، مؤسساً في الحين نفسه «عالم الخلق»، فإن هذه الكثرة مؤذنة بتهديد المفهوم الواحد للوجود، وإن عالم الخلق قد يطمس آثار وحدة الحق. هنا ينبعث الجدل قوياً تؤسسه هذه الشائبة الطارئة سواء على مستوى الوجود أو على مستوى المفهوم. وإن كنا سنرى أن «ابن عربي» لا يعتبر أن لشائبة الحق والخلق وجوداً متعارضاً إلا ما توحى به قراءة مرتجلة أو بعبارته هو «مشركة» للوجود.

جدل الحق والخلق، ذلك هو الجدل الأكبر، وهو لعبة الحياة الكبرى، ولكنه هم المارف الذي لا يرى خلقاً إلا ورأى فيه حقاً. فكيف يلتقيان حق خالق وخلق مصنوع؟ وكيف يجليهما في الوقت نفسه كل مفردة من مفردات عالم الوجود الرحيب؟

ذلك هو السؤال المثير الذي شكل الموضوع الأساسي في الوعي الصوفي. هذا الوعي الذي يتجلّى كوعي عارف في الدرجة الأولى رغم أن عديد أصحابه يرغبون في أن يصفوه بكلّ منهجهية ولو بالموازنة بين مفهوم المعرفة ومعنى الحياة، ولقد فعلوا.

غير أننا في توقيتنا عند هذا الجدل، سوف لن تتبعه في موضوعات الوجود المتفرقة، ولن ندرسه من حيث هو مقوله عامة في الوجود، وإن كانت تلك هي النتيجة الأخيرة التي يؤدinya إليها «محبي الدين بن عربي»، بل سنثير هذا الجدل في النقطة التي برع فيها الخلق كخصيم مبين أي في دائرة الإنسان، هذا «الحق الخلق»⁽¹⁾ كما جاء في تعريف «ابن عربي» لأدم، ذلك أن قصتنا من إثارة هذا الجدل ليس الحصول على معطياته بشأن الوجود عامة، وإنما بما هو القاعدة المنهجية وقبل ذلك هو القناعة «الإيديولوجية»، التي انبثت عليها أغلب بل

1- «محبي الدين بن عربي»: فصوص الحكم، تحقيق الدكتور أبو العلاء عفيفي، بيروت، دار الكتاب

كل مقولات «ابن عربي» في الوجود والحياة وأساساً فيما يتصل بالإنسان الذي لا يصنفه تصنيفاً غريباً عن الوجود، بل يجعله في لب هذا الوجود، تجري عليه حقائقه وتسرى فيه حياته، فإذا هو في دائرة عرفان «الشيخ الأكبر» تعبير هذا الوجود في شكله وتجليه الأمثل والأرقى. فكيف اتصل الإنسان بربه فكان حقاً؟ وكيف التصدق بأرضه فتبدى خلقاً؟ بل كيف حاز الجمعية، جموعية الوجود وجبى إليه خراج الأرض والسماء، فأسرى وخرج بعد ذلك من دون عناء؟ تلك بعض الأسئلة الجوهرية التي شكلت محاور مقوله «ابن عربي» في الإنسان والتي يطرح هذا الفصل محاولة الإجابة عنها انطلاقاً من ملاحظة هذا البرزخ الجامع للطرفين^(١) في علاقته بكل واحد من طرفيه وفي تجسيده لكل بعد من حقيقتيه اللتين ستيحان باجتماعهما ميلاده كفرد كوني متميز في وجوده وجهته؟

١- الإنسان والله: بعد الحق:

للذات الإلهية حضور طاغ في التجربة الصوفية وفي معاناة المريد، حتى إن تجربة الحياة بالنسبة للصوفي يمكن أن توصف بأنها تجربة الوجود تقاء الله، فقاء فيه أو بقاء به. ويمتلئ الوجود بأنفاس الله إلى درجة التأكيد، الوعي أحياناً والشاطع أحياناً أخرى، أنه لا موجود إلا الله. والواقع أن إلحاح هذا الوجود العظيم، وجود الله، على وعي الصوفي أمر حاسم في توجيه تجربته إلى عنفوانها ومداها المأمول. ويمكن أن نقول مستلهمين أقوال الصوفية أنفسهم، إن الإنسان يمكنه صوفياً بمقدار حضور الله فيه. وبعبارة أخرى، إن الصوفي هو ذلك الذي ينظر إلى كل شيء انطلاقاً من الإيمان بمركزية الوجود الإلهي وبتأثيره في كل مفردات الوجود ومراتبه. ولقد صاغ «ابن عربي» عرفانه عن طريق تجربته في الالتقاء بالله، هذه التجربة التي كانت محل بحث العديد من الدارسين لا سيما في ما يتصل بمدى صدقها. غير أن مؤلفات «ابن عربي» تثبت فعلياً أن الله، كحقيقة، كان هو الأصل في توجيه كل هذا التراث الهائل الذي خلفه، والذي يلتقي جميعاً في أنه لم يتراول موضوعاً من موضوعاته بعيداً عن الإحساس الغامر بالحضور الإلهية، بل يمكن أن نستنتج ونحن نطالع «ابن عربي» أن مؤلفاته كانت في جوهرها تفصيلاً لمعاني هذه الحضرة وتقديماً لمعطياتها، ولحقائقها الوجودية والمعرفية، وكأنه كان يشعر في أعماقه

١- «محبي الدين بن عربي»: فصوص الحكم: 50/1. وكذلك: «ابن عربي»: إنشاء الدواوين - ليدن: مطبعة

بريل 1339 هـ ص 22

أنه لا يفعل في كل مؤلماته سوى أن يحيب عن السؤال التالي: ما هي أبعاد حقيقة وجود الله على بقية تعيينات الوجود، ومعنى إذ ذاك، عالم المكنات المقابل لوجود الحق الواجب بما في ذلك العالم الإنساني؟

ويحيلنا هذا السؤال إلى الحديث عن تصور «ابن عربي» للعالم الممكن وموقعه من الوجود عموماً. كما أنه يقررنا من نقطة البداية في فلسفته بخصوص الإنسان، والتي تتطرق من تأكيد على حقيقة كونه العبد المطلق (المحضر) الموازي بالضبط في وجوده وأشاره لله المطلق. من هذه النقطة أيضاً ينبع مفهوم التصوف عند «ابن عربي» والذي يعرفه «بأنه الاتصال بأخلاق العبودية»^(١).

إن هذا المفهوم الأساسي والذي يشكل الجوهر الوجودي للإنسان، هو ملتقي آثار العالمين، عالم الحق وعالم الخلق، كل يمده بحقائقه.

إن الإنسان في أولى أبعاده حق، وفي ثانيةهما خلق، وهو في كلا الحالين، عبد الحق عبودية لا تقبل العنق بحال. فكيف قامت أساس العلاقة بين الإنسان والله؟ وكيف تدرج الله المطلق في تعييناته ومراتب تجليه ليكشف في النهاية عن ظهوره في الحق المخلوق، أي في الإنسان؟

ذلك ما سنجيب عليه منطقين من بلورة حقيقة الوجود المطلق كما يراه «ابن عربي»

أ- الوجود المطلق:

يؤكد «ابن عربي» أن اكتشاف الوجود كان منطقه رغبة الوجود المطلق - الله - في الظهور وفي أن يعرف بعد أن كان كمنراً مخفياً لا علم له بذاته إلا من ذاته. فكان أن خلق الله الخلق بمراتبهم المتعددة ليظهر في النهاية المخلوق الكامل الذي سوف يقوم بالدورين، دور إظهار الله إذ سيكون على صورته، دور معرفته إذ به سيكتمل العلم بالله على كل وجهه الحادثة بعد أن علم نفسه بالعلم القديم.

يقول «ابن عربي» ولو لم يكن في العالم من هو على صورة الحق ما حصل المقصود من العلم بالحق أعني العلم الحادث في قوله: **«كنت كمنراً مأعرف فأحبيت أن أعرف**

1- «ابن عربي»: حلية الأبدال وما يظهر عنها من المعارف والأحوال، تحقيق عبد اللطيف محمد العبد، القاهرة، دار النهضة العربية ط1، 1977، ص28.

فخلقت الخلق وترفت إليهم فعر فوني»⁽¹⁾. فجعل نفسه كنزاً والكنز لا يكون إلا مكتبراً في شيء فلم يكن كنزاً الحق نفسه إلا في صورة الإنسان الكامل في شيئته وثبوته، هناك كان الحق مكتناً. فلما كسا الحق الإنسان ثوب شيء الوجود ظهر الكنز بظهوره فعرفه الإنسان الكامل بوجوده وعلم أنه كان مكتناً فيه في شيء ثبوته وهو لا يشعر به»⁽²⁾.

يكشف هذا النص «ابن عربي» عن أمرتين مهمتين بشأن الوجود:

الأول أن الوجود لم يبلغ تمامه في حالته المطلقة أي من حيث هو وجود الله فقط، بل كان لا بد من أن يظهر الوجود الحادث الذي يحمل بعض أبعاد الحق المكتنزة فيه والتي لا تظهر إلا بوجوده. هنا يصبح الوجود الكامل، هو وجود الله وجود المخلوقات على السواء، وبخاصة المخلوق الذي يحمل النسخة الحادثة من الوجود القديم.

والامر الثاني: إن معرفة الله القديمة بذاته لم يتم بها العلم الكامل. فكان لا بد من حصول العرفان الحادث به تعالى، والذي لن يكون إلا بواسطة مخلوق يقدر على استفادته كل مراتب وتجليات الوعي الحادث. وهكذا ف تمام الوجود على المستويين الوجودي والمعري في يتم عبر ظهور صنفي الكينونة القديمة والحادثة، وعبر تجلي صورتي العرفان القديم والحادث، الأمر الذي يجعل من ظهور عالم المخلوقية أمراً من صلب عملية اكتمال الوجود بل في الصميم من ماهيته ونسبيجه الأصيل. ويبدو أنه في إطار من هذا الفهم المتميز، يصعب جداً أن نتحدث عن عرضية العالم الثاني إلا بمقدار ما يمكن أن تبقى الحقيقة كما هي إذا حذفنا عناصر أصلية من لب جوهرها.

وإذا كان الوجود إلهاً بمقدار ما هو أيضاً إنسانياً، تماماً كما أن العرفان قديم بقدر ما هو حادث، فإن محاولة ترتيب القديم والحادث على أساس من الزمنية أي أسبقية الظهور،

1- جاء في كشف الخفاء ومزيل الألباس لإسماعيل العجلوني: قال ابن تيمية: ليس من كلام النبي، ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف، وتبعه الزركشي والحافظ ابن حجر في الملاوي والسيوطى وغيرهم، وقال الفارى لكن معناه صحيح، مستفاد من قوله تعالى: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّا وَالْإِنْسَانَ لَا يَعْبُدُونَ) (سورة الذاريات: الآية 56) أي ليعرفونى، كما فسره ابن عباس رضي الله عنهما. والمشهور على الأئمة كنت كنزاً مخفياً، فاحببت ان اصرف فخلقت خلقاً في عر فوني وهو واقع كثيراً في كلام الصوفية واعتمدوه وبنوا عليه اصولاً لهم

اسماعيل العجلوني: كشف الخفاء ومزيل الألباس، بيروت مؤسسة الرسالة ط.4، 1985. ج.2، ص 173

2- «ابن عربي»: الفتوحات المكية، بيروت، دار صادر (د. ت) : 267/3

تصبح غير ذات جدوى بل لعلها تشكل عائقاً في وجه اكتمال مفهوم الحقيقة الوجودية والمعرفية أي إيديولوجية مقصودة للتغطية والتسموية.

إن «ابن عربي» لا يميل إلى إحداث الفارق بين الوجود القديم والحدث عبر توهم خط زمني فاصل، بقدر ما يدعو إلى مطالعة الحقيقة في مطلق تجلّيها. فالوجود في نظره كما أسبقنا، هو أساساً هذا الموجود المتجلّى بكماله عبر كل مراتبه. يقول «إن الوجود والعدم ليسا بشيء زائد على الموجود والمدوم لكن هو نفس الموجود والمدوم، لكن الوهم يتخيّل أن الوجود والعدم صفتان راجعتان إلى الموجود والمدوم، ويتخيلهما كاليبيت والموجود والمدوم قد دخلا فيه. ولهذا نقول قد دخل الشيء في الوجود بعد أن لم يكن»⁽¹⁾.

إن هذا الفهم الوجودي الشاخص نحو تأمل الكينونة في جوهر كينونتها ونفي وهم الزمان عنها هو الذي جعل نظرية «ابن عربي» الكونية تميّز كما سلاحت الآن بالانسياق والتواصل. فكيف كان الكون، وكيف تجلّت عوالم الموجّدات؟

يشرح «ابن عربي» هذا الأمر باستحداث نظريتين تمثل كل واحدة منها «سيناريو» كاملاً في تفسير كيفية ظهور الكائنات عن الله. وهاتان النظريتان هما نظرية النفس الإلهي ونظرية النكاح الإلهي.

يرى «ابن عربي» أن «العالم ظهر في نفس الرحمن الذي نفس الله به عن الأسماء الإلهية ما تجده من عدم ظهور آثارها. فامتن على نفسه بما أوّجه في نفسه. فأول أثر كان للنفس إنما كان في ذلك الجناب، ثم لم يزل الأمر ينزل بتتفيس العموم إلى آخر ما وجد. فالكل في عين النفس كالضوء في ذات الفلس»⁽²⁾.

فالعالم على هذا الأساس ليس غريباً عن أصله وموجمه، بل هو عينه وتجلّي نفسه. وإذا كان النفس حميمأً للمتنفس يخرج من صدره علامه على الحياة، فإن هذا النفس الرحمناني سوف لن يفعل أكثر من نشر الحياة في كل شيء «الذلّك قبل صور العالم، فهو لها كالجوهر البولياني»⁽³⁾ كل ذلك من أجل التتفيس عن الأسماء الإلهية ما تجده من بكرب اللا تعين وعدم ظهور آثارها. ويتيح لنا هذا التصوير الشعري الرائع لكيفية نشأة العالم أن نتأمل البنية الجوهرية لمفهوم «ابن عربي» حول الوجود.

1- «ابن عربي»: إنشاء الدواifer : ص 6-7.

2- «ابن عربي»: فصوص الحكم، 145/1.

3- نـ م: 144/1.

إن الوجود بقدر ما يكشف في تجليه وتعدد مظاهره التي يكشف عنها النفس الإلهي عن توئه وكشرته، فهو واحد في أصله، وهو الوجود المطلق ممثلاً في الله الذي هو هنا بنفس معنى الاسم الرحمن كما يشير إلى ذلك «هنري كورباجان»⁽¹⁾.

غير أن ذلك لا يمنع من ملاحظة التمييز الذي يقيمه «ابن عربي» بين الذات الإلهية كهوية مطلقة وبين تعيناتها في العالم عبر ظهور أسمائها. إن الله وأسماءه بقدر ما سيساعدان «ابن عربي» على توحيد الوجود في إطار من عرفانه الشامل، سوف يسمحان له في بعض اللحظات الحرجة بالترابع إلى الفصل الأمين بين الله والعالم كما يقرره المفهوم الشرعي. وهكذا وفي إطار من هذا التفسير، يتفاعل الوجود بطرفيه ليقوم «النفس الرحماني» بتحرير الكائنات من حالة الإمكان التي كانت عليها، فلماً بسبب الطاقة الوجودية الكامنة فيها. ومن ناحية أخرى سوف تحرر هذه الكائنات الله الذي تحمل أسماءه من وحدته الناشئة عن الجهل به⁽²⁾. وبذلك يتتجاوز الوجود بطرفيه حالة الاغتراب والآلم التي منشؤها عدم الائتلاف والتزاوج.

أما الكيفية الثانية التي تمثل عبرها «ابن عربي» ظهور عالم المكنات فهي ما أطلق عليه اسم «النكاح الإلهي» يقول: «فاما الإلهي (يقصد النكاح) فهو توجه الحق على الممكن في حضرة الإمكان بالإرادة الحية ليكون معها الابتهاج فإذا توجه الحق عليه بما ذكرناه، أظهر من هذا الممكن التكوين. فكان الذي يولد عن هذا الاجتماع الوجود للممكن. فعين الممكن هو المسمى أهلاً والتوجه الإرادي الحبي نكاحاً. والإنتاج إيجاداً في عين ذلك الممكن ووجوداً إن شئت. والأعراس الفرح الذي يقوم بالأسماء الحسنة لما في هذا النكاح من الإيجاد الظاهر في أعيان المكنات لظهور آثار الأسماء فيه.. وهذا النكاح مستمر دائم الوجود لا يصح فيه انقطاع»⁽³⁾.

إن هذا التصور الذي لا يقل روعة عن سابقه، والذي ينطوي على قدر عظيم من الشاعرية، يجعل من طرفي الوجود الواجب والممكن زوجين لا يتم كمال الوجود إلا بهما، بل إنه ليتجاوز إلى تصوير هذا الائتلاف بين العالمين على أنه عرس كوني شامل، هو الوجود في تجليه في كل لحظة وحين.

1- H. Corbin: L'Imagination Creatrice Dans le Soufisme d'Ibn Arabi Paris, Flammarion 1958, p.89.

2- H.corbin: l,imagination creatrice p.89.

3- «ابن عربي»: الفتوحات المكية 516/3

إن أي ميلاد وأي حركة تحدث، إنما هي استمرار لميلاد الوجود، هذا الميلاد الأبدى. فكأن الوجود كله حركة واحدة هي ميلاد مستمر «فإن الحركة أبداً إنما هي حية»^(١). وإذا كان توجه الحق على الممكن أساسه حب الأسماء الإلهية وتعطشها لظهور آثارها في عالم الإمكان، فإن الوجود يتجلّى على أنه انفجار حب مكنوز منذ الأزل يوحد عبر النفس أزل الوجود بأبدئه. فليس إلا الوجود أولاً وأبداً، وإن شئت فليس إلا الموجود محباً ومحبوباً. ولكن هل «ابن عربي» لا يفصل في الحقيقة ذات الوجود الواجبة عن سواها ولا يعتقد في وحدة الله وتفرده عن بقية عوالم المخلوقات؟ يقودنا هذا السؤال إلى النظر في تصور «ابن عربي» للذات الإلهية في حد ذاتها، وما تتضمنه عليه من تعينات في مراتب الوحدة والوجود.

ما يلفت انتباه الدارس هو هذا التسوع في الأسماء وفي المراتب الذي تحظى به الذات الإلهية في عرفة «ابن عربي»، حتى لكانه يحاول أن يؤكد فعلاً عن طريق تعريف صفات الله وربط كل صفة بحالة من أحوال الألوهية، ما يكرره في كثير من مؤلفاته، من أن الله لا يتجلّى على صورة واحدة أبداً.

فالله هو الاسم الجامع، وهو مقام الفردانية والأحدية، لا شراكة فيه لمخلوق. غير أن الإله يتسع بتسعه وتعدد اعتقاد المعتقدين. فكل معتقد يبعد إلهه الذي استطاع إدراكه أن يستوعبه وأن يتمثله. وليس عبادته لله من حيث هو ذات مطلقة عن التقيد بإدراك مدرك^(٢). كما أن الاسم الرب يطلق على الله تعالى من حيث اتصاله بمخلوقاته اتصال التدبير والخلق. فكل مريوب يقتضي رباً. فالرب «اسم للحق عز اسمه، باعتبار نسب الذات إلى الموجودات العينية، أرواحاً كانت أو أجساداً»^(٣). أما الأسماء الإلهية فكل اسم له توجّه خاص إلى صنف من عالم المكنات، فيه يظهر تأثيره وفاعليته، فيكون حينئذ كل اسم رباً خاصاً في مجاله ومحيط فعاليته. والله تعالى هو الاسم الأعظم الجامع لمعنى الأسماء الإلهية على اختلافها في معانيها.

-
- 1- «ابن عربي»: فصوص الحكم 1/203.
 - 2- إله المعتقدات: المرادفات: الإله المخلوق - الإله المجعل - الإله الاعتقادي أو الحق المعتقد في القلب - الحق المخلوق أو الحق المخلوق في المعتقد. د. سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، بيروت، دندرة للطباعة والنشر ط 1، 1981 ص 87.
 - 3- الكاشاني (عبد الرزاق): اصطلاحات الصوفية، تقديم وتحقيق عبد اللطيف محمد العبد. مصر دار النهضة العربية ط 1، 1977، ص 110.

ويمكن أن نجد تعريفاً أوضاع فيما يتصل بحقيقة الذات الإلهية في الفصل الذي يقيمه «ابن عربي» بين عالمي الجنال والجمال دائمًا في دائرة الذات الإلهية. فاما الجنال المطلق فهو علامة على ذات الله في محض كينونتها وهويتها المتفردة الفنية عن العالمين «فليس لخلوق في معرفته مدخل ولا شهود. انفرد الحق به، وهو الحضرة التي يرى فيها الحق سبحانه نفسه بما هو عليه»⁽¹⁾.

وهذه الحضرة الجنالية، هي حضرة الصون والعزة التي لا إمكان لخلوق في معرفتها. «فلو كان لنا فيه مدخل لأحطنا علماً بالله وبما عنده، وهذا محال»⁽²⁾. وأما بعد الثاني الذي تتجلى عن طريقه ماهية الذات الإلهية فهو تجلی الجنال، وهو ظهور الحق في الكل «وهو نعوت الرحمة والألطاف من الخمرة الإلهية باسمه الجميل، وهو الجنال الذي له الجنال المشهود في العالم»⁽³⁾. وهكذا فإننا بإزاره بعدين رئيسين تتجلى عن طريقهما الذات الإلهية، وبهما معاً يكتمل معنى الحضرة الإلهية بعد الجنال، وفيه تتجلى الذات لنفسها فقط، وهو عالم الجنبروت الذي لا علم لخلوق به، ويطلق عليه «ابن عربي» أيضًا الأحادية حيث يقول: «وأما أحادية الذات في نفسها فلا تعرف لها ماهية حتى يحكم عليها لأنها لا تشبه شيئاً في العالم ولا يشبهها شيء»⁽⁴⁾. ويضيف «إن الكون لا تعلق له بعلم الذات أصلاً، وإنما متعلقة العلم بالمرتبة وهو مسمى الله (...) وعندنا لا خلاف في أنها - أي الذات - لا تعلم»⁽⁵⁾.
وبعد الثاني، هو تجلی الحضرة الإلهية الأسمائية في عوالم الممكنات فيما يعرف بتجلي الجنال.

والحقيقة أن هذا التقسيم للحضرة الإلهية إلى عالمين رئيسين يختلف فيما معناها وتثيرها، علاوة على إثرائه الكبير لمعنى الألوهية، وعلى استقدام «ابن عربي» منه الاستقدام الكبرى في الإجابة عن مسألة فلسفية عويصة هي كيف يتصل الله المطلق بالعالم المتسنم أصلاً بالمحدوة والإمكان، فإنه يكشف كذلك عن إيمان «ابن عربي» العميق بأحادية الذات وكونها من حيث ماهيتها متفردة في عالم الجنبروت، متعالية أن ينالها أثر الممكن

1- رسائل ابن العربي: (كتاب الجنال والجمال)، بيروت، دار احياء التراث العربي 4/1
2- ن. م ص 4.

3- «ابن عربي»: رسالة الروح مخطوط دار الكتب الوطنية التونسية تحت رقم 229 ورقة 86 الوجه الثاني
4- «ابن عربي»: الفتوحات المكية: 281/2

5- الفتوحات 1/160، وراجع أيضًا الفتوحات 1/95-751 و 42-45 و 4/156 وكذلك الكاشاني: اصطلاحات الصوفية: «الجنال والجمال» ص 17-18.

ولا حتى. أن يطلع عليها. إن المعرفة الوحيدة الممكنة بعالم الجبروت هي التسليم والصمت العميق عن أي وصف أو تحديد. وهذا الأمر يجعل نسبة «ابن عربي» إلى فلاسفة وحدة الوجود بالمعنى المتعارف للوحدة أمراً متعدراً كما سنرى لاحقاً.

ونجد نفس هذا التفريق تقريباً بين مراتب تجلي الألوهية وظهورها، لدى صوفية كثيرون تأثر «بابن عربي» هو «عبد الكري姆 الجيلي» الذي فرق في كتابه «الإنسان الكامل» في معرفة الآخر والأوائل بين ثلاث مراتب للذات الإلهية وهي الأحادية والواحدية والألوهية. فالآحادية لا يظهر فيها شيء من الأسماء والصفات وذلك عبارة عن محض الذات الصرف في شأنه الذاتي⁽¹⁾. فعالم الأحادية عنده بنفس معنى عالم الجلال عند «ابن عربي»، وإن كان «ابن عربي» نفسه قد عبر عن هذه المرتبة بأحادية الذات كما ذكرنا. أما الواحدية يؤكده الجيلي، فـ«تظهر فيها الأسماء والصفات مع مؤثراتها لكن بحكم الذات لا بحكم افتراقها. فكل منها فيه عين الآخر»⁽²⁾. وأما مرتبة الألوهية فـ«تظهر فيها الأسماء والصفات بحكم ما يستحقه كل واحد من الجميع. ويظهر فيها أن المنعم ضد المنتمى والمنتقم فيها ضد المنعم وكذلك باقي الأسماء والصفات»⁽³⁾. ولا يختلف «عبد الحق بن سبعين» مع «الجيلى» ومن قبلهما «ابن عربي»، في أن «الحق فوق كل اسم تسمى به وأعلى منه وأرفع»⁽⁴⁾.

وقد وجد هذا التفريق في دائرة الوجود الإلهي، بين الذات الأحادية المتعالية عن التعليق بالخلوقات وبين الله من حيث هو رب العالمين المدير لوجودهم، في الإلهيات الهرمزية التي تتميز «بالقول بالهين اثنين أحدهما مسخر للأخر. الإله المتعالي الذي لا يصدق عليه وصف ولا تدركه العقول ولا الأ بصار وبالتالي فهو لا يعرف إلا بالسلب»⁽⁵⁾.

أما المستوى الثاني من مستويات الألوهية، فهو مستوى الإله الخالق الصانع وهو «الذي خلق العالم. فهو يتجلى فيه ويمكن إدراكه والتعرف عليه بتأمل الكون ونظامه. من أجل ذلك يقال أنه في كل مكان أينما اتجه الإنسان ببصره وجده فكل شيء شاهد عليه»⁽⁶⁾.

1- عبد الكريمة الجيلاني: الإنسان الكامل في معرفة الآخر والأوائل، مصر، مطبعة حجازي د.ت: 27/1.

2- ن. م، ن. ص

3- ن. م، ن. ص

4- ابن سبعين: بد العارف اللوحة 40 نقلًا عن أبو الوفاء التفتازاني - ابن سبعين وفلسفته الصوفية، بيروت، دار الكتاب اللبناني ط1، 1973: 241.

5- محمد عبد الجابري: تكوين العقل العربي، بيروت، دار الطبيعة، ط2 1985، ص176.

6- المصدر السابق: ص 177.

ويعتبر «الجابري» أن هذا التعريف الهرمي هو الأصل الذي استمد منه الصوفية أقوالهم بتنوع تجليات الألوهية في مراتبها. ومهما يكن من أمر فإن هذه التفرقة لم تكن غريبة عن مباحث الإلهيات. فنحن نجدها أيضاً لدى «أفلاطون» الذي يعرف «الواحد» من زاويتين مختلفتين « فهو يعرفه تارة أنه الواحد الخالص الذي لا يعبر عنه ولا يمكن التفكير فيه. ويعرّفه تارة أخرى بأنه هو كل الأشياء وكأنه يعني في تعريفه الأول هذا العلو والوحدة في العلو. وفي تعريفه الثاني يعني التجسد والكثرة»^(١).

أما «أفلاطين»، هذا المتأله الذي نقدر أن له أثراً كبيراً في فلاسفة العرفان اللاحقين، فيقدّر ما كان يؤكد أن الله «في باطن الأشياء وفي أعماقها»^(٢)، كان يعتبر أيضاً «أن الصفة الأساسية لله هي ألا تكون له صفة، فالذى لا تدرك ماهيته تلك التي يعجز العقل عن تبنيها ليس لها صفة»^(٣). ولذلك فإنه ينبغي الخلاص حتى من التخيّلات والتصورات عند التأمل بالواحد لأنها كلها تنتج عن الإحساسات ولا تنتج عن العقل الحق»^(٤).

والواقع أن هذا التفرّق في تعينات الذات الإلهية كان ضرورياً لـكل فلسفة تزيد أن تجمع بين وجود الله وجود العالم جمع تأليف وتوحيد. فلا إمكانية أصلاً للاعتراف بوجود الله دون وصفه بكونه المطلق عن كل اعتبار وعن كل صفة مخلوقة. بهذا تقرر الإيمان بالله المطلق كما عند «ابن عربي»، أو الأحد عند «الجيلي»، والواحد عند «أفلاطون» وأفلاطين، وتؤكّد تعالى هذا المطلق عن كل صفة تصله بالإمكانات، فهو الواجب الوجود لذاته المجهول الهوية الذي:

﴿لَا تَنْدِمْ كُمُّ الْأَبْصَارُ . . .﴾^(٥)

وهو في اتصاله بالعالم، الله الحق، المدبّر لكل شيء، والظاهر في كل مراتب الوجود الممكن. ولا يمكن أن يلتقي الله بالعالم أو الواجب بالمكان في تعبير ثان، إلا إذا تنزل المطلق من علائه في اسمائه، فأصبح حقاً سارياً في كل الوجود على قدر كل موجود. حينئذ يصبح

1- راجع مطاع صفتني: الحرية والوجود، بيروت، دار مكتبة الحياة. د. ت ص 115.

2- أفلاطين: التاسوعة السادسة - ذكره: غسان خالد في: «أفلاطين رائد الوحدانية ومنهل الفلسفة العرب»، بيروت - باريس، منشورات عويدات ونشرات بحر المتوسط ط1، 1983، ص 36.

3- ن. م ص 51.

4- ن. م ص 51.

5- سورة الأنعام: الآية 103.

الوجود صورة ثانية لله، وهي الصورة الحادثة. وتتالي كلمات الله لتجسد قرآن العالم في كتاب جامع هو الكتاب الحق المبين.

إن الله الحق هو الإبداع الصوفي للأهم على الإطلاق، وهو عند «ابن عربي» مبدأ فهم سر الوجود ومنطلق العبور إلى ذات الإنسان، وهو المقوله الأصلية التي ستؤسس عرفة التوحيد عند «ابن عربي» في كل المجالات. فما هي أبعاد هذه الحضرة الحقيقة المتجلية في كل ممكّن بقدرها؟

بـ- الله الحق :

يؤكد ابن عربي «أن الله في كل شيء وجه خاص به»⁽¹⁾. وهذا الوجه الخاص «هو حق ذلك الوجه»⁽²⁾. وبهذا يرتبط كل شيء بالله ارتباطاً لازماً باعتبار أن الشيء وحقيقةه لا ينفصلان. والواضح أن «ابن عربي» يقصد بحق كل وجه هنا، ماهية الشيء وجوهره المميز له عمما سواه. وبهذا فالحق من كل شيء هو جوهره وكيانه الخاص الذي به يتقوم ويكتسب معناه. فإذا ما كان الله تعالى هو الحق المبين مصداقاً لقوله تعالى:

«ذلكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ..»⁽³⁾

فإنه تعالى يكون حينئذ حاضراً في كل موجود، وظاهرًا في جوهر كينونة كل ما هو كائن، غير أنه لا بد من التفريق هنا بين مرتبة الوجود المطلق والتي هي علامة على صرافة الذات في أحاديتها وفي جبروتها الذي لا شريك له، وبين مرتبة التعيين والظهور في عالم الممكنات في تزلق قدرى هو مقدار كل شيء وحظه من الوجود. إن الوجود الثاني حينئذ هو الوجود الحق، وهو تجلي الله الحق في حقيقة كل مخلوق. وبقيم «ابن عربي» أكثر من تصور لكيفية اتصال الحق بالخلق وتوضيحاً لمعنى ظهور الحق في كل مخلوق، فعلاوة على ما رأيناه من كونه يعتبر الكون بكل أجزائه علامة على انقسام حقائق الموجودات في النفس الإلهي الخارج من الذات الإلهية، فإنه يتناول القضية أيضاً من منطلق التفريق بين الذات الإلهية في مرتبة الأحديّة، وبين أسمائها المتعددة التي تقتضي الظهور في عالم الممكنات. وبهذا فما ظهور أعيان الممكنات إلا استجابة لمطلبات الأسماء الإلهية ووقوعاً تحت قهرها. وبمعنى آخر، فإن

1- «ابن عربي»: الفتوحات المكية 248/3

2- نـ 299/2

3- سورة الحج: الآية 6

هذا العالم الرحيب عالم الإمكان المحدث في زمان، والذي أصبح شطر الوجود المفروض، ليس سوى مظهر لأحكام الأسماء الإلهية، التي وإن تعددت، فهي نسب متصلة في جوهرها بالله بما هي صفات له وعلامات عليه.

وإذا كان الله في مرتبة الألوهية مطلقاً في ذاته، فإنه من حيث توجه أسمائه على المكانت، يتعين ويقتضي بحسب حقيقة الوجود المتعين. فيكون حينئذ الله الحق هو الله من حيث هو اسم خاص متوجه على أحد ممكانت الوجود. يقول ابن عربي «فإنما المقدم الجامع اسمه الله. فهو الجامع لمعاني الأسماء كلها. وهو دليل الذات، فنراه كما نراه الذات. وأيضاً، فإنه من حيث ما وضع وإنما نأخذنا من جهة حقيقة ما من حفائمه التي هو مهيمن عليها. ولذلك الحقيقة اسم يدل عليها من غير اسم الله، فلنأخذنا من جهة ذلك الاسم الذي لا يحتمل غيرها وتنبرز الكون منها، ونترك اسمه الله على منزلته من التقديس»^(١).

من خلال هذه الفقرة، يتجلّى لنا بوضوح التفريق الذي يقيمه «ابن عربي» بين مرتبتي الألوهية، أي من حيث هي علامة على ذات الواحد الذي لا شريك له، ومن حيث هي ثانياً متصلة بالعالم اتصال التكوين والتدبيّر.

إن عالم المكانت بما هو مظاهر للحق، أي بما هو حامل في جوهر ماهيته للحق من أمر الله، هو الوجه الثاني للحضرة الإلهية التي هي حضرة مطلقة أولاً وحضورة أسمائية ثانياً. أما الكيفية الأمثل التي تعبّر عن ظهور الله الحق، فتتمثل في نظرية التجلي الإلهي بكل مستوياته، والذي عبره تسلّل الذات المطلقة وتدرج في مراتب الوجود الإمكانية في إعجاز كامل وفي مشهد جمالي باهر تأسّس عبره المنازل، منازل الوجود المختلفة. يقول «ابن عربي» وأما سر المنزل والمنازل، فهو ظهور الحق بالتجلي في صور كل ما سواه. فلولا تجلّيه لكان شيء ما ظهرت شيئاً فشيئاً ذلك الشيء.^(٢) قال تعالى:

﴿أَنَّا قَوْلَنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ شَوَّلَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٣)

إن الله الحق هو المُظْهَر لشيئية كل شيء، أي أنه هو معبر كل ماهية أصلية إلى الوجود والظهور بعد أن كانت عندماً إن لم يكن على مستوى لب الماهية، فعلى الأقل على مستوى عدم مقدرتها على الانتقاد في بساط الوجود. وبهذا فإن معنى الله الحق هنا يتوضع

1- «ابن عربي»: إنشاء الدواين، ص 33.

2- «ابن عربي»: الفتوحات 188/1.

3- سورة النحل: الآية 40

إلى حد كبير على أنه الظاهر في كل شيء، أو الموجد لكل شيء على ما تقتضيه حقيقة الأشياء كما سيأتينا لاحقاً.

إن التجلي الإلهي الإيجادي أو التكويني للأشياء، هو أمر الوجود المطلق الحر للوجود الممكن أسير العدم، بالظهور والتعيين «فنفس سماع ذلك الشيء خطاب الحق، تكون ذلك الشيء فهو منزلة سريان الواحد في منازل العدد، فظهور الأعداد إلى ما لا يتأهلي بوجود الواحد في هذه المنازل ولولا وجود عينه فيها ما ظهرت أعيان الأعداد ولا كان لها اسم. ولو ظهر الواحد باسمه في هذه المنزلة ما ظهر لذلك العدد عين فلا تجتمع عينه واسمه أبداً»^(١).

وعبر هذه المقارنة بين الواحد - الله - وبين واحد الأعداد التي تحيلنا مباشرة إلى مبادئ المدرسة «الفيثاغورسية»، يمكن لنا أن نفهم بوضوح أعمق الفارق الاعتباري الذي يقيمه «ابن عربي» بين الله من حيث هو عين الوجود المطلق عن الاعتبارات، وبين الحق من حيث هو الاسم الجامع الذي تقدّم عبر خصائصه المعجزة إلى جوهر كل شيء فتبدي في كل موجود بذاته على ما تقتضيه حقيقة ذلك الموجد، لكنه حافظ على خاصيته الجمعية من حيث هو الواحد في كل شيء. ولكن لماذا أقام «ابن عربي» وعديد من الصوفية هذا التفريق بين الله المطلق وبين الحق من حيث هو الاسم الجامع، ملتقي كل مفردات الوجود القديم والمحدث^(٢)؟

تحيلنا هذا السؤال مباشرة إلى تناول إشكالية الوحدة والتعدد. هذه الإشكالية التي تعد من أهم قضايا الفكر الديني على الإطلاق، والتي نرى أن أغلب الفلسفات الإمامية ما قامت إلا لمعالجتها، وأن هذه الفلسفات أبدعت بقدر ما استطاعت أن تقيم توفيقاً وتوحيداً بين الله وبين العالم المتمثل في كل ما سواه.

والحقيقة أنها لا ترحب في إثارة هذه القضية الآن، بقدر ما سنجعل منها همنا الأساسي ونحن نحلل معنى الوجود الحق عند «ابن عربي» بعد أن نتناول علاقة الإنسان بالعالم لتتكامل لدينا أبعاد الوجود. غير أنه بالإمكان أن نشير من الآن إلى الخلفية المنطقية التي أسست منطق «ابن عربي» ومن قبله «أفلاطون»، وهو ما يحاولان التأكيد على أن الله في كل شيء «إن الاعتراف بوجود الله والإيمان بأنه وجود لا متناه، لا يمكن معهما إلا التصرير باحتضان

1- «ابن عربي»: الفتوحات 188/1.

2- التقسيم هنا اعتباري منهجه لا غير، «فابن عربي» يؤكّد أبداً أن الوجود هو الموجود كما أسلفنا ولا ينظر إلى عنصر الزمنية بحال وهي من أخص العلامات التي تجعل منه فيلسوفاً وجودياً أي بما هو متأنل في الوجود من حيث ماهياته لا من حيث مظاهره

الالوهية للكون برمته.. وذلك تقادياً لانتقاء كمالها ولا تناهيهما إذا وجد كائناً خارجها
وانتهت حدودها حيث بدأت حدوده⁽¹⁾.

وأيضاً لأن العالم إذا خلا من وجه الله «ما كان (الله) إلهاً، ولكن العالم يستقل
بنفسه دونه وهذا محال»⁽²⁾.

غير أن السؤال المطروح هو كيف تجلى الله للعالم فجعله حقاً لا يماري فيه إلا
المشركون؟

إن أولى خصائص التجلّي الإلهي كما يؤكّد «ابن عربى» أنه تجلّ دائم عام لمفردات
العالم كلّها. وهو يشبهه بالمرأة التي تعكس صور جميع المكّنات على ما هي المكّنات
عليه، ولا تفعل أكثر من أن تعطيها الظهور الوجود. يقول: «فله تعالى التجلّي الدائم العام في
العالم على الدوام. وتختلف مراتب العالم فيه لاختلاف مراتب العالم في نفسها. فهو يتجلّ
بحسب استعدادهم⁽³⁾. إن هذا التجلّي الدائم يقدر ما سيجعل من تصور الوجود تصوراً حياً
ديناميكياً قوامه جدل حيوى بين حقيقة الممكّن وبين مقدرة الله الإيجادية يتمّ بهما وجود
الممكّن على مستوىه العيني والظاهوري، سيمكّن أيضاً لفكرة الإشراف الإلهي الدائم على
الكون، ولصفة التدبير المستمر للعالم، أن تجد بعدها ومضمونها الحقيقي في عرفان العارف.

أما الإنجاز الأهم الذي مكّنت منه نظرية التجلّي الإلهي في حقيقة كلّ موجود، فهو
إقامة الجدل الإلهي الإنساني على قاعدة ثابتة مكينة.

إن عالم المخلوقية بكل أبعاده ليس عالماً غريباً منفصلاً عن الوجود إنه بعض هذا
الوجود الكامل. وإذا كان الله المطلق يتزهّ في غناه عن العالمين عن الشريك، فإن الله الحق،
هو رب العالمين، يفيض عليهم من رحمته التي تمثّل أساساً في إخراجهم من العدم إلى نور
الوجود، ويطالبهم في الوقت نفسه بأن يعلنوا ربوبيته لهم اعترافاً وعلمًا وإيماناً، إذ هي الحق
المبين الظاهر في العالمين ولو جهل الجاهلون.

إن أي تغيير يحدث وليس من تغيير يحدث أصلاً، إلا أن يكون وجوداً عن عدم أو انتقالاً
من حالة وجودية إلى حالة وجودية أخرى، هو علامه لا لبس فيها على أن الله الحق يبعث
الحياة في كل شيء، وينير ماهية كل موجود.

1- غسان خالد: أفلوطين. ص 13.

2- «ابن عربى»: الفتوحات: 299/2.

3- ن، م، ن، ص

ويغوص من وجوده الكامل الأتم «فالله متجلٌ على الدوام لأن التغيرات مشهودة على الدوام في الظواهر والبواطن، والغيب والشهادة، والمحسوس والمعقول فشأنه التجلي وشأن الموجودات التغير بالانتقال من حال إلى حال»^(١).

إن التجلي الإلهي الدائم يحقق مطلب المطلق والممكן في الوقت نفسه. فاما الله المطلق فإنه يتحقق عبر إيجاد الممكן ظهوراً مظاهراً ويهيئ المجال لفعالية أسمائه وliberates متصلات صفاتة. وأما الممكн فإنه رهين العدم أصلاً، لا خروج له عنه إلا بتتفيس الإلهي في تجل أقدس يننقله من عدم إلى الوجود، ومن سكونه إلى الحياة وعليه:

ذلك جدل صميم يؤسس الحوار في صلب الماهية، ويحيي الذات من جوهر التفاعل. فلا من، فلا قدم، فلا أفضالية، وإنما هو الوجود الواحد الحق يشهد له الوجود العبد الحق. فكيف انبعث الحوار من لب التجلي؟ وكيف رتب الله لظهور عبد الله؟ وفي مرحلة ثانية كيف التقى في الحق الله الحق بعده الحق؟ ذلك هو جدل العلاقة الحية بين الله والإنسان، والذي نحاول الآن أن نستجلي بعض أبعاده.

جـ- الإنسان عبد الحق: الماهية الأصلية:

رغم أن التساؤل عن ماهية الإنسان قديم قدم الإنسان ذاته إلا أنه بقي محافظاً على كل الإثارة التي يحملها كلما وقع إلقاءه من قبل كائن يرغب في أن يطلّ بنفسه على خبائث وأعمق ذاته، والواقع أن العديد من الفلاسفة والمفكرين وبخاصة ذوي الاتجاه الوجودي، لم يتجهوا إلى إعطاء تعريفات للإنسان بقدر ما حاولوا أن ينظروا إليه كفعالية في الوجود ولم يركزوا على الجوهر إلا بمقدار ما يكشف عن الدور غير أن المتألهين من الفلاسفة لم يواجهوا السؤال مباشرة أى أنه لم يلح على أذهانهم كاشكال يقدر ما تقبلوه كحقيقة. إن

.304/2 المكبة الفتوحات -

2- نفس، المصد، 45/2

معنى الاعتراف بوجود الله، يحدد نهائياً كل ما سواه وإذا كان الله أصلاً هو الخالق، فإن ما عداه هو عالم المخلوقات، والإنسان من ضمنها. هكذا يتأسس التعريف ضمنياً، وتتجلى الماهية معطاة لا لبس فيها. إن الإنسان في فكر المتأله هو عبد الله، تلك حقيقة لا شك فيها وإذا كان البعض قد أصعقتهم هذا القضاء المبرم فحاولوا تأسيس مفهوم الكائن على مقدمات جديدة في عقيدة الوجود، فإن المؤمنين حاولوا أن يفجروا الإثارة في صلب عقيدة العبودية، وجعلوا من الوجودية فضح الجوانب غير المعطاة في الماهية المعطاة.

وتعتبر العبودية الحقيقة الأساسية في مفهوم الإنسان عند «ابن عربي». وهي حقيقة من جهة وصفة من جهة ثانية. وهي أيضاً علاقة ودور، عبرها تكشف خبايا الكينونة، وعن طريقها يرسم مسار المعرفة والسعادة بالنسبة للإنسان. الإنسان عبد الحق، تلك حقيقة أولاً، ومشروع ثانياً.

وبين الحقيقة والمشروع ينضح مفهوم سعي الإنسان إلى ربه بدءاً من مجرد الكيان وانتهاء بكمال الإنسان. فلننطلق من البداية، من الحقيقة.

يقول «ابن عربي»: «وقد تبين لك أنك منه (من الله) لا من ذاتك ولا من أمر آخر. فمن عظم حرمة الله فإنما عظم الله»⁽¹⁾. فالإنسان صنع الله وخلقه، وبقدر ما يمثل التعبير بالصنع والخلق كفاية في توضيح العلاقة بين الإنسان والله بالنسبة للمتكلم أو الفيلسوف، إلا أنه لا يغري «ابن عربي» بالتوقف. فكونك من الله، حقيقة تغري بقرابة أكبر من مجرد الخلق، إن فيها رائحة النسبة وحميمية القرابة. فالنسب أصيل بين الإنسان والله. وإن الإنسان لتزداد مكانته كلما وعي هذا النسب الرفيع وعمل على أساس أنه قريب من ربه وثيق الصلة به. يقول: «ابن عربي» «فكِم بين رجل يأتي يوم القيمة عارفاً بنسبه مدلاً بقرباته متسللاً إلى الرحمن برحمته. وبين من يأتي جاهلاً بهذا كله، يعتقد الأجنبية وبعد المناسبة»⁽²⁾.

والإقرار بالعبودية كحقيقة ثابتة «لا حرية فيها»⁽³⁾، يمكن المؤمن من تحقيق إجابات مقنعة بحسب وجهة نظره، من عديد الإشكالات المطروحة على مستوى الوجود الإنساني. فهي تتمكن من معرفة أصل الإنسان اللازم لتفسير وجوده والغاية منه. وهذا المخلوق الذي (لم يكن ثم كان، واستوت في حقه الأزمان، فإن المكون يلزمـه في الآن»⁽⁴⁾. وإذا كان العبد قد

1- الفتوحات المكية: 4/115.

2- ن م: .694/.

3- ن م: .745/1.

4- ن م: .391/.

صدر يقيناً عن ربه فلا شك أنه في كيفية ظهوره وفي كل أبعاد ذاته الوجودية والإدراكية قد وجد على صورة أرادها الله له.

فليس الإنسان إلا مخلوقاً صنع على عين الله وبصره. وبهذا فإن نظام ذاته وأسرارها بيد من خلقها «فلا يتولى حل نظامها إلا من خلقها، إما بيده وليس إلا ذلك، أو بأمره. ومن تولاهما بغير أمر الله فقد ظلم نفسه، وتعدى حد الله فيها، وسعى في خراب من أمره الله بعمارته»⁽¹⁾.

إن أي مخلوق هو كينونة ونظام، والله هو الخالق المكون الذي له مقدرة الإيجاد لكل شيء، وباعتبار أن كل شيء يتمظهر كنظام مخصوص في دائرة الوجود، فإن ذلك النظام بقدر ما هو الحافظ الحقيقي لهوية وخصوصية الكائن، فهو أيضاً العلامة البينة على حضور الحق في كل شيء. إن الخلق موازين موزونة وأقدار مقدورة، تشهد بذلك توعاتهم واختلافاتهم وأنماط علاقاتهم. وإن الحق لم هو الحافظ على الخلق وجودهم لأنه بكل بساطة هو عين الميزان والقدر فيهم. فقانون كل مخلوق، ونظام كل كائن الذي به تتم حياته، هو حقه أو هو حقيقته التي بها يكون وبضدتها يضمحل، لينتقل إلى حكم حقيقة أخرى بقانون ونظام آخرين.

فلكل شيء حقه، وحقه هو بيته المخصوصة، ونسيجه الذاتي الذي به هو هو لا سواه. وبعبارة أخرى، إن الحق تعالى الظاهر في كل شيء، هو ما اصطلح على تسميته «بحقيقة الشيء» أي جوهر ذاته ولب كيانه الذي به يتميز. وبهذا المفهوم العميق للحق، يصبح كل شيء حقاً ويضمن الحق هيمنته الدائمة على كل شيء، وينتحقق إشرافه وتدييره المتواصل للعالم. والإنسان «عبد الحق»، يجد أصالته ونسيجه كيانه الذاتي في مفهوم الحق الشامل الذي يستوعب كل شيء. هنا تتقدّم عرضية الكائن ليصبح من لب مؤسسة الوجود الحق. وبما أن الحق الجزئي المقوم لجوهر كل مخلوق، لا ينفصل عن الحق المطلق الذي يستند إليه مجمل الوجود بل الذي هو عين الوجود كما يشير إلى ذلك «ابن عربي»، فإن الفصل بين المخلوق وبين حقه أي (حقيقته)، يصبح نوعاً من الاختلاف وتمييز ما لا يتميز. إن كل شيء هو ما هو عليه، وما هو عليه عين الحق. فليس إلا الحق موجوداً ظاهراً في كل شيء. إن هذا الاستنتاج يسارع بنا إلى بحث فكرة الوجود الحق التي نودألا نبحثها إلا وقد أحطنا بكيفيات ظهور الحق في كل أجزاء العالم. ما يعنينا أن تؤكد هنا، أن «ابن عربي» لا يقيم تمييزاً بين جوهر الإنسان

1- فصوص الحكم: 167/1

وبين الحق بل يعتبر أن الحق عين نظام الإنسان وسر ماهيته المتميزة في عالم المخلوقات الكبير. وإذا كان الإنسان يتميز بكونه المخلوق الذي يملك وعيًا بذاته، ورغم أن هذا الوعي يسمح له بالانفصال عن عالم الأشياء، إلا أنه لا ينفصل عن الحق كما قد يخطئ الكثيرون الذين يحاولون التظليل لوعي بشري متميّز في الوجود. إن وعي الكائن كما يؤدينا إلى ذلك فكر «ابن عربي»، هو ظهور حقيقته بحسب معرفته بالحق واتصاله به. فالوعي في النهاية ليس تجاوزاً للوجود بل هو الوجود بشرط الحق والا أصبح تمومها وتجاهلاً، وحيثما فإن الحق يحكم عليه أيضًا بأنه المعرفة الباطلة التي لا تستقيم. ويؤكد «ابن عربي» علاقة الإنسان بالحق عن طريق تقديم أوجه عديدة لحضور الحق في الإنسان على عادته في إثراء تصوراته للمعاني التي يقدمها بتخريج الحقيقة التي يريد تقديمها على أكثر من وجه واحد. فهو يرى أن الشهود الحقيقي للنفس، يكشف أنها «ظل أزلي لمن هي على صورته»⁽¹⁾. وعلى هذا، فإن الإنسان بما هو حق يشتراك مع «الحق المطلق» في بعد الأزلية، غير أنه يختلف معه من حيث المرتبة. فالحق المطلق أصل، والحق المقدر (الإنسان)، ظل لهذا الأصل، فهو في مقام المنفصل عنه. ومعلوم أن الاختلاف في المرتبة لا يحدث تغييرًا في جوهر الشيء، كل ما هنالك أنه يمكنه بحسب الوضع والمقام. ثم إن الظل يلتقي مع أصله في كونه على صورته من دون شك، وفيه كونه باقياً ببقائهما. إن عبد الحق، ومقصودنا هنا الإنسان بالذات، على صورة الحق وبعبارة أخرى صورة ثانية حقيقة في ثوب إنساني. وهو باق ببقاء الحق، والحق لا يفنى، فالحقائق لا تفنى، فالموجودات لا تفنى بمعنى أنها تحت حكم الحق في كل أطوارها.

ومن ناحية أخرى، يستدعي «ابن عربي» فكرة معروفة جيداً في الأوساط الفلسفية لا سيما الفلسفات الشرقية، ليكشف بواسطتها عن أبعاد الإنسان الوجودية الأساسية، وتلك هي فكرة النور والظلمة. فهو يرى أن الكون كله مؤلف من عنصري النور والظلمة «فالخير كله من النور والشر كله من الظلمة»⁽²⁾. وعلى مستوى المخلوقات، فإن الملائكة مخلوقون من النور، ويعابهم ملأ الشياطين الذين وجدوا عن عنصر الظلمة. ولذلك كان منهم الشر. أما آدم وبنوه، فإنهم جعلت طينتهم من الظلمة والنور، وركب عنصره من الخير والشر، والتفسع والضر، وجعلت ذاته قابلة للمعرفة والنكارة. فأي جوهر غالب عليه نسب إليه⁽³⁾.

1- الفتوحات المكية/ 225.

2- «ابن عربي»: شجرة الكون، مصر. (مطبعة بولاق 1292)، ص 5.

3- الفتوحات المكية/ 74.

ويكرر «ابن عربي» التأكيد على الشووية التي تتساوى النوع الإنساني فالإنسان يبرز في بين الوجود المطلق وبين المحال «فلم يلحق الممکن بدرجة المحال. فزها عليه بقبوله الوجود الذي هو صفة إلهية. ولم يلحق بدرجة الوجود المطلق لأن وجوده مستفاد مقيد»⁽¹⁾. وهو في تحليل آخر، الممکن البرزخي بين الوجود والعدم «فإذا نسب إلىك العدم لم تستحل عليك هذه النسبة لظلمته عليك. وإن نسب إلىك الوجود لم يستحل لضوئه فيك الذي به ظهرت لك. فلا يقال فيك موجود (...) ولا يقال فيك معدوم (...) فأعطيت اسم الممکن والجائز لحقيقة معقوله تسمى الإمکان والجواز (...) فأنت جامع الطرفين، ومظهر الصورتين، وحامل الحكمين، لولاك لأثر المحال في الواجب وأثر الواجب في المحال. فأنت السد الذي لا ينخرم ولا ينفص»⁽²⁾.

إن هذا الموقع المتميز على مستوى مراتب الوجود، يضمن للكائن الممكن تميزاً وجودياً أصيلاً، ولكنه لا يخرجه، شأن كل موجود، عن دائرة المراتب الحقيقة. فمرتبة الممكن البرزخية بين الخير والشر، والنور والظلمة، والوجود والعدم، إنما هي مرتبة حقيقة اقتضاها الوجود الحق لأجل الكمال.

ولا يمنع كونها مرتبة معقولة كما يؤكّد «ابن عربي» ويتابعه على قوله المتصوّف المجاهد الأمير عبد القادر الجزائري (في كتابه المواقف)، من كونها من صميم هذا الوجود الكامل الذي هو في أخص صفاتاته، حق كله.

إن الإنسان كيان أصيل، ذو نسب حقيقية يصله بجوهر الوجود، وليس ظاهرة عرضية. وإن الإنسانية مرتبة متميزة لا غنى عنها، فهي مفروضة بذاتها إذ لا إمكان لفصل الوجود عن العدم، والخير عن الشر إلا بظهور المرتبة البرزخية الفاصلة بين المتناقضين. وقد تجرا «ابن عربي» في أغلب الأحيان، فاعتبر الإنسان عيناً ثابتة منذ الأزل لا دخل للوجود في تحديد هويتها، فأقامها بذلك صنواً للوجود المطلق تمازعاً مطلقياً الكينونة، وتقابله من حيث استقلالية وتفرد هويتها، غير أنه يميل في التحليل الأخير إلى التخلص من فكرة التوازي هذه بين خطي الوجوب والإمكان ليتحدث بلسان الوجود الحق، الواحد الذي لا يخرج عنه شيء حتى، ولو كان هذا الشيء هو العدم ذاته. فالعدم وجود منف، وليس تفاصياً موجوداً.

إن العبودية لله وصمة أبدية لا تزول إلا أن يصبح المخلوق خالقاً. وبهذا يكتسب الإنسان وصفة الأخض، ويحقق تميزه الوجودي الخالد الذي يجعل منه هوية متميزة تميزاً حقيقياً

.74/3 المكّة الفتوحات -

.154/4 : م-2

ومطلقاً في الوقت نفسه. وهي (العبودية لله)، حقيقة الإنسان الوحيدة التي هي له بشكل مطلق. أي أنها باب الوحيد المفتوح على المطلق وحقيقة الوحيدة التي تمكنته من ماهية لا قيد فيها، أي ماهية حرّة مبرأة من القيود. إن «ابن عربي» سينطلق من هذه النقطة بالذات، نقطة العبودية، ليبني قيمة الإنسان في الوجود، وليبشر بفلسفة الإنسان الكامل الذي هو في تحليله النهائي، كما سترى لاحقاً، العبد الكامل. ولكن كيف يتصور «ابن عربي» العلاقة بين الله الحق وبين عبده؟ وكيف تقلب العبودية من حقيقة وجودية إلى علاقة وجودانية، أي إلى عبادة؟

نريد أن نشير أولاً إلى أنه من العسير على الباحث أن يحصر مفهوم العبادة عند الصوفية عموماً وعند «ابن عربي» خصوصاً، ذلك أن الطريق الصوفي هو في جوهره تحقيق العبادة لله على الوجه الذي يستحقه، ناهيك عن أن المتتصوف هو في أروع حالاته، العبد المحض الذي لا يعرف طعم الربوبية. وعموماً فيمكن أن نؤكّد مطمئنين أن التتصوف هو في خطوطه العريضة علم العبودية من جهة، وفن العبادة من جهة ثانية.

ورغم أن الألوهية محور أصلي في تجربة المرید، إلا أن التركيز على الله والإلحاح على استحضاره ليس إلا مدخلاً إلى اكتشاف الذات، ذات العبد، ومعرفتها. فوراء كل مجهد للإيمان بالله محاولة في معرفة الإنسان. وخلف كل آفة حب للخلق، تلمس لخفايا المخلوق، وتأكيد حضوره ولو بالفناء. وعليه، فإن مفهوم العبادة لدى الصوفية، يتتجاوز المعنى المتعارف، لتدرج في إطاره كل فعاليات الإنسان، وكل آفاق تأمله و فعله باعتبار أن الإنسان الصوفي يكتشف وعيه الأصيل بذاته من حيث هو عبد الله في مملكة الله، فيضيف إلى هذه المقدمة التي هي أساس علم العبودية، نتيجة أساسية في عرفان العارف وهي: يجب ألا يعبد إلا الله. وبذلك تتأسس «الطريقة» وتتفتح أبواب الاجتهد والمجاهدات في الله، كل يؤسس دربه المفرد، وكل يعلن خصوصية عبادته. وفي خصوصية عبادته خصوصية ذاته. إن لنا أن نعلن أن لنا من طرق المعرفة بالله أي من دروب العبادة وكيفياتها، بقدر ما حدث من تجارب في هذا المجال. إن الصوفية هي في أعماقها، إبداع الصوفي لدربيه الخاص ولعبادته المخصوصة، أي لآهته التي رغم أنها تشبه آهات أخرى، إلا أنها في العمق، لم تصدر إلا عن صدره هو.

ويؤكّد «ابن عربي» في عرفانه، أن الحقيقة الكبرى التي تمثل جوهر ماهية الإنسان، هي كونه عبد الله. تلك عبودية اضطرار لا تقبل العنق بحال. وهي من باب الحقائق الثابتة «الا

ترى العبد حقيقة ثبوته وتمكنه إنما هو في العبودة^(١). ويلتقي الإنسان بكل المخلوقات على مستوى حقيقة العبودية الجامحة لكل ما عدا الله تعالى، حيث يميل «ابن عربي» إلى الموازاة بين عالم الريوبوبيّة وعالم العبودية، فيجعل من كل ما سوى الله عبداً سواء علم هذا أو لم يعلم. العبودية على هذا المستوى، حقيقة وجوهه يُؤسس تمييز الكينونة الممكنة عن الله الواجب.

والحقيقة أن العبودية على هذا المستوى الأول ليست أكثر من حقيقة يمكن أن يقع التناقض عنها أو تجاهلها عمداً، أو نسيانها. إنها مثل إنسانية الإنسان، تكشف عن وجوده ولكنها لا تملك أن توجه بذاتها وجود هذا الموجود هذه الوجهة أو تلك. إن العبودية يقرر «ابن عربي»، تصبح درباً وطريقاً عندما تصبح انتماء واعياً إلى الله الحق، وشعوراً مستمراً به يتजذر في أعماق الذات، إذ هو صانع هذه الأعماق ومهندسها. إذ ذاك تصبح العبادة توحيداً معرفياً ووجودانياً للوجود، بعد أن كانت في مرحلة أولى علامة على وحدة الموجود الممكن في كل توعاته وأشكاله.

وبما أن المشروع التوحيدى للوجود على كل المستويات، هو مشروع عبادي بالتأكيد، فإنه ليس من الممكن الحديث عن العبادة كشعائر محفوظة فقط، بل أيضاً كمراسم وتوجهات مرسومة بدقة. إن العبادة هي التوجة في حد ذاته؛ وهي كل الدرب بينيه العابد سعيًا إلى ربه. لا بل إن العابد ما هو في النهاية إلا مشروعه الذي قدم، أي أنه ليس سوى عبادته. هنا توحيد صميم بين العابد والعبادة، وما ذاك إلا أن معادلة الكائن الوجودية والمعرفية لن تتجاوز بحال آفاق عبادته. إنه من نافل القول إن العبودية كحقيقة للذات، لا تقدم شيئاً مذكوراً. ولذلك فإن لحظة تأسيس للعبودية في مشروع العبادة أي لحظة انكشاف للحقيقة، تصبح بداية انطلاق ضرورية. هنا ينبغيت مشروع إرادة العبودية أو بتعبير «ابن عربي» الرضا بالعبودية، لكي يجلِي كل أبعاد الكائن الإنساني في خصوصيات مساره الوجودي العبد، ولكن الوعي.

والواقع أننا سوف لن نحصر الحديث عن العبادة من حيث إنها عاطفة ودور في فصل واحد، وذلك لأننا لاحظنا إلى أي مدى يعتبر «ابن عربي»- ولعل أغلب الصوفية الكبار يلتقطون معه في هذا الاتجاه- أن كل حركة من حركات الصوفي، وكل سكنة من سكناته، هي من معنى ما، عبادة مخصوصة، وبذلك يتسع معنى العبادة لكي يستوعب كل مشروع بناء الإنسان.

إن ما سنفعله بالضبط ونحن نحاول أن ننفذه إلى معنى إنسانية الإنسان عند «ابن عربي» أن تنطلق من الجذور الأولى التي يتخالق فيها مشروع الإنسان المريد، الذي يطمح إلى أن يكون في النهاية كاملاً. ولعلنا نسأع إلى التأكيد بأننا سنكون مع الكشف الأعمق لمعنى العبادة لحظة انكشاف سر الكمال أمام أحيننا. ولكن قبل ذلك هناك بداية: يقول «محيي الدين بن عربي»: «فشهود الإنسان نفسه، شهود الحق إيه»⁽¹⁾. فهو يوحد هنا بين بداية اكتشاف الذات وبداية ظهور الحق فيها كشاهد عليها. يوضح ذلك قوله من جديد « فهو (الحق) الشهيد على كل مشهود بحسب ما تقتضيه حقيقة ذلك المشهود»⁽²⁾.

ويفسر لنا هذا القول بعمق نقطة البداية في عبادة العابد التي يراها «ابن عربي» في ظهور الحق في الكائن المشروط بانطلاقه إلى الاقتراب من ذاته. ولو تجاوزنا منطق الفصل بين الإنسان والحق، لكان معنى قول «ابن عربي» أن الإنسان إذا يشهد نفسه، يتتحول هو في ذاته وفي الوقت نفسه إلى حق أي إلى كينونة مشهودة شهوداً حقيقياً، كاشفاً عن أبعادها وعن حقائقها لا شهوداً وهميّاً مموهاً. ولكن الشاهد هنا وهو الحق، ليس خارجاً عن الذات، إنه نفس الذات التي تشهد نفسها بمقدار ما فيها من حق. أي أنها بمقدار ما تظهر كما هي، بمقدار ما تكون هي حقاً. هنا توحيد بين الشرط والعلامة. فالشرط الأساسي لمعرفة الإنسان نفسه هو الحق، ولكن ظهور الإنسان نفسه كما هو، هو العلامة على حضور الحق فيه. وكان الحق هنا يمثل بالضبط دور المرأة، تظهر الذات فيها على ما هي عليه. وكلما اقتربت منها، كان ظهورها أتم وأكمل.

ويمكن أن نستشف من هذه العلاقة الجدلية بين الذات والحق، الجدل الأصلي الذي يحكم منطق العبادة عند «ابن عربي». فالعبادة أساساً، هي عملية انكشاف للذات في مرآة الحق؛ وهي تنطلق من غرابة مفترضة للذات عن الحق، أو بالأحرى من حالة عماء تكون فيها الذات غيّاً مطويّاً. وبمقدار ما تواجه هذه الذات المرأة مواجهة ظاهرية، تكون أبعادها وملامحها قد انتقدت على صفحتها. وهنا نكتشف بالفعل المعنى العميق والقيمة الكبرى التي تتأسس على الاعتراف بوجود الحق على مستوى حياة الإنسان. إن

1- فصوص الحكم: 148/1.

2- ن. م، ن. ص

الإنسان من حيث هو هوية لا مفهومه قبلياً، يحتاج لكي يعرف نفسه إلى الحق، إلى المجال التي تكشف له عن أبعاد كيانه الظاهرة والخفية. تماماً كما أنه قد احتاج في ظهوره من حالة عدم إلى الوجود، إلى الله تعالى الذي أوجده بكلمة «كن» فالله يوجدنا، والحق يكشفنا، ونحن في حالة الوجود فقط لسنا سوى هويات في العماء الكلي، هيولى العالم الذي تستوي فيه فعالية عالم الإمكان. فإن نكون نحن حقيقة، لا بد من تجاوز هذا العماء الذي يمكن أن نشبهه بحالة الإمكان، إلى مرحلة الظهور والتي لا تكون إلا في مجل. والمجل بالنسبة لكل شيء عند «ابن عربي» هو الحق «فالنور المجعل في الممكن ما هو إلا وجود الحق»^(١). هل النور كامن في الممكن، والإنسان لا يفعل إلا أن يكتشفه عبر الإيمان بوجوده مثلاً أم إنه أشعة تتبعث من الخارج فتنعكس على سطح الممكن فتضيق به، تماماً كما تفعل أشعة الشمس عندما تنعكس على سطح القمر؟

إن «ابن عربي» يبدو هنا عزوفاً شديداً العزوف عن توضيح مثل هذه العلاقة، بل لعله كان يقصد إلى إعطاء أكثر من صورة لاتصال الممكن - الإنسان - بالنور أو بالحق، إيماناً منه بأن لله طرائق بعده أنفاس الخلائق، وأيضاً لتأكده من أن الحق لا يتجلى لشخص واحد في لحظتين بنفس الوجه. إن الحق هو الحياة وهو قوة الوجود. وبمقدار ما نكون في الحق بل بمقدار ما نكون حقاً نكون. ومعنى أن نكون كما يتجلى لنا عن طريق «ابن عربي»، أن يتجلى لنا النور. ولكن المرحلة الأخيرة المطلوبة هي أن نصبح نحن نوراً، وأن تتجاوز الذات مواجهة الحق الظاهرة لكي تصبح هي الحق باطنياً وهذه التجربة في الانكشاف هي عند ابن عربي التجربة الأساسية في العبادة. فالعبادة هي انكشاف الذات الأصلية، وظهور المفهوم الأساسي الحقيقي للإنسان في مجل الحق. أي ظهور الذات الإنسانية الحق بما هي ذات عبد أبداً، تتصف بالذل الأبدي الذي تستحقه لذاتها.

أما العبودية، فهي عين الذات، ولكن الذات نفسها أسيرة العدم ورهينة الإمكان. وليس لها من باب للظهور إلا الاقتراب من المظاهر، من المجل الذي يسميه «ابن عربي» المرأة، وفي مرات أخرى الأرض الإلهية.

حينئذ يتحقق معنى وشرط العبادة التي لا يقوم بها إلا «من يسكن الأرض الإلهية الواسعة التي تسع الحدوث والقدم. فتلك أرض الله، من سكن فيها تحقق عبادة الله وأضافه الحق إليه قال تعالى:

﴿إِنَّ عَبَادِيَ الَّذِينَ آتَيْتُمْ إِنَّ أَرْضِيَ وَكَسِّعَةَ فِيَّكِيَ فَأَغْبُدُونِ﴾^(١)

بمعنى فيها^(٢).

ويشير «ابن عربي» إلى أنه قد انتقل إلى أرض الله هذه عابداً الله فيها: «ولي من عبد الله فيها، من سنة تسعين وخمسة. وأننا اليوم في سنة خمس وثلاثين وستمائة»^(٣). ويبدو من كلامه أنه يقصد بالأرض الإلهية مرتبة الإمكان الحقيقي، والدرجة الحقيقية للممكן على المستوى الوجودي الذي هو أساساً مرتبة برزخية بين الوجود والعدم، وقابلة للحدوث والقدم على اختلاف في كيفية الحدوث وفي معنى القدم كما سنرى هذا ونحن نتناول معنى الوجود الحق، على أنه يمكن أن ننظر إلى الأرض الإلهية على أنها هي دائرة النور الإلهي الذي يكشف حقيقة كل موجود. واعتباراً إلى أن الإنسان هو الأنموذج الأصفى لعالم الإمكان، الذي هو أصلاً عالم معدوم أي لا وجود له إلا كمرتبة معقولة، فإن دخول الأرض الإلهية، علامة على الرضا بالخروج من سترا الذات التي يسترها العدم، وعدتها كيمنتها الممكنة، لتندمج في الحق، الذي ما استتر إلا لأن الممكن حال بينه وبين الظهور فيه بدعوى الكيان المتميز»^(٤) «فما استتر (الحق) عنك إلا بك. فأنت عين ستراه عليك فلو رأيت باطنكرأيته»^(٥). ولكن كيف ترى باطنك؟ ليس من سبيل لذلك إلا أن تتخربط بالكلية في عبادة الحق. ومعنى عبادة الحق، استحضاره بكل الكيان «فالحق مع العبد على قدر ما هو العبد مع الحق»^(٦). هنا يصبح الحق مشروعاً يبعث الجدل في صلب الكينونة، ويتوثر تقابل الوجود والعدم فيها إلى الدرجة القصوى، فإما وجود وإما عدم. وأمام ضرورة الجسم يتأنّد الانتماء، فينتمي العابد إلى الحق

1- سورة العنكبوت: الآية 56.

2- الفتوحات المكية 224/3

3- ن: 224/3

4- ن: 229/3

5- ن: 272/2

راجياً أن يحقق غاية الأمر الإلهي فيه «فإن غاية الأمر الإلهي، أن يكون الحق مع العبد وبصره، بل جميع قواه»⁽¹⁾. إن العبادة حينئذ، هي تحقيق النسبة الأصلية للإنسان، والتي هي نسبته إلى ربه في مسار شامل يسميه الصوفية، مسار التتحقق بالحق. ويفرق «ابن عربي» بين العبودة وبين مجرد العبودية⁽²⁾.

«فإن قلت وما العبودة؟ قلنا نسبة العبد إلى الله لا إلى نفسه. فإن انتسب إلى نفسه فتلك العبودية. فالعبودية أتم حتى لا يحكم عليه مقام السوا»⁽³⁾. وبين نسبة العبد إلى نفسه ونسبته إلى الله، ما بين العبودية والعبادة من مراتب ومن درجات تقتضي من الإنسان أن يسلم وجهه لله عابداً إذا أراد أن يكون من أهل الطريق. والعبادة كما يجلوها «ابن عربي» أيضاً هي معرفة شرط الوجود. فأن تكون، شرطه أن تعرف ربك، لأن ربك هو المكون لك وهو المظهر لذاتك. ولكي تعرف ربك، فلا بد من أن تعرف ذاتك»⁽⁴⁾ فمن عرف نفسه عرف

1- الفتوحات المكية: 356/3.

2- يظهر أن التفريق بين مراتب العبادة والعبودية والعبادة كان متواتراً منذ وقت مبكر في الأوساط الصوفية من ذلك أن القشيري ينقل في الرسالة عن أبي علي الدفاق قوله: «العبودية أتم من العبادة فأولاً عبادة، ثم عبودية ثم عبودة فالعبادة للعوام من المؤمنين والعبودية للخواص، والعبودة لخاص الخاص وسمعته يقول العبادة لمن له علم اليقين، والعبودية لمن له عين اليقين، والعبودة لمن له حق اليقين وسمعته يقول: العبادة لأصحاب المجاهدات، والعبودية لأرباب المكابدات والعبودة صفة أهل المشاهدات فمن لم يدخل عنه نفسه، فهو صاحب عبادة ومن لم يرض على بقلبه فهو صاحب عبودية. ومن لم يبخل عليه بروحه فهو صاحب عبودة» انظر : القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف . بيروت، دار الكتاب العربي، د. ت ص 91.

- وينقل الكاشاني التعريف التالي للعبودة: يقول: العبودة «الخاصة الخاصة، الذين شهدوا نفوسهم قائمة به في عبودتهم، فهم يعبدون في مقام أحبية الفرق والجماع. انظر: اصطلاحات الصوفية. ص 72.

ونجد التعريف نفسه تقريباً في معجم مصطلحات الصوفية لعبد المنعم الحفنى: «فالعبادة محلها البدن، وهي إقامة الأمر. والعبودية محلها الروح، وهي الرضا بالحكم. والعبودة محلها السر».

(بيروت: دار المسيرة ط 1 1980 ، ص 182).

وووضح أن هذا الترتيب لمدارج العبادة والذي يجعل من العبودة آخر مراتب الوصول بالله، يتفق تماماً مع إيمان الصوفية وتأكيدهم المتواصل أن عبادتهم لله هي عبادة خاصة خاصة وصفوة الخيرة، أي عبودة

3- الفتوحات المكية: 128/2.

ربه^(١). كما يؤكد الأثر الشهير في أوساط الصوفية والذي يصر «ابن عربي» وكثير من العرفانيين على أنه حديث نبوى.

والواقع أن عرفةن «ابن عربي»، وفلسفته في الإنسان مبنية بشكل عميق على تمثل أبعاد هذا الأثر. إن الإنسان الكامل الذي هو خلاصة نظرية «محبى الدين» في الإنسان، هو في أصل تعاريفه أعرف الناس بربه. وبهذا، فإن مسار العبادة هو أولاً وبالذات مسار كشف وتحقيق أي عرفةن. و«ابن عربي» هو من القلة النادرة من الصوفية الكبار الذين انحازوا فعلاً إلى تأكيد البعد المعرفي للطريق، وإلى الإصرار على أن المقصود الأسمى هو تحصيل المفهوم. فلم يكن في مؤلفاته ميالاً إلى تعظيم دور المجاهدة بما هي منهج عمل في الـزهد، واهتم أكثر بالأبعاد المعرفية على أنها الشروط الأكثر أهمية لتأسيس عرفةن العارف. ثم إن هذه المقوله الصوفية في التوحيد بين معرفة الذات ومعرفة الله، هي بصرف النظر عن أصلها «الأقطلوطيني» كما يرى البعض، أو عن صحتها ك الحديث مروي، إبداع صوفي مهم على مستوى عقيدة التوحيد. فالتوحيد عند القوم والذين يصرؤون على تلقيب أنفسهم «بأهل الحق»، هو رؤية وحدة الحق التي تضم كل دائرة الوجود بدءاً من الخالق وانتهاء بالملخوق. ولهذا الإيمان أهمية كبيرة في النظر إلى الوجود ككل وإلى الإنسان بصفة خاصة.

فالإنسان عبد الحق، ليس كيئونة مهماشة في دائرة الوجود كما يزعم العديد من دارسي التصوف. إنه مظهر الحق ومجلده. وهو الملخوق الأهم إن لم نقل الأول، المكلف بقلب معادلة الوجود إلى نظرية عرفةن، أي إلى وجود ثان هو المشروع الذي تتجزء العبادة، وهو أيضاً الإبداع الإنساني الخاص في الوجود الكل، الحق. وبهذا، يصبح الملخوق الإنساني كياناً لازماً لتمام الوجود الحق إذ من دونه لا انكشف لهذا الوجود بل وأكثر من هذا، أن «ابن عربي» لا ينظر إلى

1- الفتوحات المكية: 101/3 «من عرف نفسه عرف ربها» قال ابن تيمية موضوع وقال النووي قبله: «ليس بثابت». وقال أبو المظفر ابن السمعاني في القواطع: إنه لا يعرف مرفوعاً، وإنما يحكى عن يحيى بن معاذ الرازي يعني من قوله وقال ابن الغرس بعد أن نقل عن النووي إنه ليس بثابت، قال: ولكن كتب الصوفية مشحونة به يسوقونه مساق الحديث كالشيخ «محبى الدين بن عربي» وغيره قال وذكر لنا شيخنا الشيخ حجازي الوعاظ شارح الصغير للسيوطى بان الشيخ محبى الدين بن عربي معدود من الحفاظ وذكر بعض الأصحاب ان الشيخ محبى الدين قال: «هذا الحديث وإن لم يصح من طريق الرواية فقد صح عندها من طريق الكشف» وللحافظ السيوطي فيه تأليف لطيف سماه القول الأشبه في حديث من عرف نفسه فقد عرف ربها وقال النجم، قلت: وقع في ادب الدين والدنبى للماوردي عن عائشة سنت النبي ﷺ من أعرف الناس بربها؟ قال اصر فهم بنفسه (العلجلوني: كشف الخفاء 343/2-344).

المربطة الإنسانية كمربطة منفصلة عن لب الوجود. إن الإنسانية هي الجزء الثاني الأكيد الذي به تصبح الحقيقة وعيًا وتتجلى مرأة الوجود الصدئة. وإيماناً بأنه لا بد للحق من أن يكون هو الحاكم على كل شيء أي أن يظهر في كل شيء، فإن عالم الامكان حينئذ، مطالب بالخصوص الأكيد لسلطة الحق، لا بل لا بد له من هذا الخصوص ليكتسب خاصية الوجود.

فالوجود بكلمة حق ولا يدخله إلا الحق، وما سواه هو العدم. وعلى هذا الأساس يتبيّن لنا أن هذه الصيغة التوحيدية التي طبعت تصوّر الوجود لدى الصوفية والتي هي من جوهر عرفان العارف قد خفيت على عديد الدارسين، فانتقدوا الصوفية بأنهم نظروا إلى الله ونسوا الإنسان، وتأوهوا حباً لله بينما أهدروا قيمة الإنسان، واضطهدوا الكيان عبر سلسلة الكواكب وأنماط العذاب والحرير التي تفتنوا في اختلاقها. ويتبين لنا أن الحقيقة خلاف ذلك عند الغالبية العظمى من المعرفين المستيرين لا من أدعية الولاية. فإن العرفان الصوفي عندما كان يركز على الألوهية، كان يبحث عن نقطة تأسيس للذات الإنسانية. وإن كل تفكير في الله وكل اقتراب منه قصد الفناء، إنما كان لأجل البقاء، بقاء الإنسان وخروجه من أسر الحصر وفساد الكيان. فالإنسان هو المقصود، وهو الكنز المطلوب وهو وهذا لا ينكر، الإنسان الكامل الذي يجد كل أبعاده العظيمة لدى الصوفية الذين آمنوا به فكانت تجاريهم تصديقاً لهذا الإيمان، وإعلاناً لبراءة الكيّونة من ظلمة العدم، ودفعاً إلى إنسانية تكتسب أروع خصائص الحق: الوجود والخلود.

هكذا يتبيّن لنا الدور المركزي للذات الإلهية في إغفاء التجربة الصوفية بل في تأسيسها. إن الحياة عند الصوفية مهما اختلفت مشاريدهم، ليست إلا وقوفاً أمام الله وتملياً لأبعاد هذه الحقيقة على مستوى الوجود العام والوجود الضري. أما «ابن عربي»، فإنه أعلن صراحة، أن الحق هو المفتاح وهو كلمة السر لفتح مغاليق العالم الإنساني. إن اكتشاف الإنسان أمام ذاته مشروط بشرط واحد، أن يظهر الحق فيه. وعليه، فإن الإنسان هو مرة واحدة وإلى الأبد، عبد الحق، لا تبئ ذاته إلا عن هذه الحقيقة. وإن أي اكتشاف يخالف هذه المعرفة الخالدة، هو وهم وإنكار لا طائل من ورائه. إن الإنسان حينئذ هو العبد أبداً، تلك حقيقة تعلّنها كل ذرة في كيانه، وهو عبد الحق، ذلك مشروع الكمال والشرط الأكيد للخروج من عبودية الاضطرار إلى عبودة الاختيار.

ذلك هو الجانب المعرفي في تجربة العبادة عند «ابن عربي»، وتلك هي كمقولة وكنظرية، غير أنها لا تكتمل إلا أن تصبح تجربة ولا تتم إلا أن تقلب إلى علاقة حية. فالعلاقة مع الله ليست قانوناً يفرض إنها اختيار، وهي تجربة وجданية يحياها المعرف فتنفصله

عن عرفانه وتقذف به في أعماق وجوداته. هناك تصبح المعرفة شعوراً، والعلاقة ممارسة حميمة تكرس الوصال وتلعن الانفصال. ويؤكد «ابن عربي» أن العبودية كمعطى وجوداني، هي «ذلة محضة خالصة، ذاتية للعبد لا يكلف العبد القيام فيها، فإنها عين ذاته»⁽¹⁾. ويشير إلى أن «العبد معناه الدليل. يقال أرض معبدة أي مذلة»⁽²⁾. فالذلة على هذا الأساس، هي الشعور الأصلي للعبد، وهي الحقيقة التي لا تتذكر.

وباعتبارها حقيقة، فإنها ليست مجرد شعور واع بذاته، بل هي طبيعة ظاهرة في صلب الماهية وفي كيفية تكوين وظهور الذات. فكل جزء من الإنسان وكل ناحية من كيانه تكشف عن ذلتة. وليس من معنى لذلك حينئذ، إلا أن تصبح الذلة بمعنى المحدودية والواقع تحت الظاهر. إن الإنسان هو مجموعة فعاليات سواء على المستوى الجسمي أو المعرفي، وهذه الفعاليات تمتد إلى آفاقها المطلوبة، ولكن أيضاً النهائية. فلو أخذنا نزعة المعرفة لدى الإنسان لوجدنا أن هذا الكائن يهفو إلى تحصيل المعرفة بشكل مطلق. وهو في الحقيقة يتلهف شوقاً إلى معرفة لا نهاية له لكنه لا يملك وهو يلاحظ نهايات مجده وحدود إدراكه، إلا أن يعلن الحسرة العميقية والحزن الكبير على استحالة هذا المطلب. وهكذا كل أنواع الفعاليات الإنسانية المعرفية أو العملية، محدودة بحدود قانونها، وقانونها نهايتها. وكل نهاية ذلة. فالذات الإنسانية مبنية على ذلة أصلية ومؤسسة على رضوخ حقيقي لا شك فيه. وليس التمرد الذي قد يعلنه الإنسان على نهاياته في أي مجال، إلا دليلاً على عبوديته الواضحة وبرهاناً على ذلة التي ما منها مناص. وإن فهل يتبرد الحر أصلاً؟

والوعي بالحدودية ويتقن الواقع تحت الظاهر الإلهي والذي تكشف عنه بنية الكائن كما أسلفنا، هو نقطة البداية في معرفة الله، علاوة على أنه في حد ذاته يشكل معرفة حقيقة وواعية بالذات. فإن المحدودية توجه بذاتها إلى إدراك المحدد. وإن العجز ليوحى بنفسه إلى ضرورة وجود المعجز وكذاذلة تشير إلى هيمنة المذل. ولنقل أيضاً أن كل نهاية فيما تعلن عن لا نهاية توجد خارجنا تستوعبنا وتضغط على آفاقنا فتحصرها في أسرا البدايات والنهائيات الرهيب.

وعلى هذا الأساس، فإن في تأكيد «ابن عربي» على أن من عرف نفسه عرف رب، إصرار على أن النقطة الأولى في الوجود هي نقطة واحدة. وباعتبارها ذاك، فإنها لا تؤدي إلى

1- الفتوحات المكية 224/3

2- ن. م: 214/2

وعي أحادي بل إلى وعي توحيدى. إن الذلة هي بؤرة الشعور ومؤسسه، وهي مفجر الوعي بالذات بشرط أن تبقى حقيقة وملمة معطاة، بل أن تنزل في دائرة الوجود، أي تصبح وعيًا إنسانياً، بعد أن كانت فعلاً إليها تكوبنياً. وباعتبار ثنائية الكشف التي تحصل للإنسان، حيث يعرف ربه في اللحظة التي يكشف فيها ذاته، فإن عمق الوجود الإنساني مؤسس على جدل هو جدل الحق - الخلق. وإن أقصى نقطة في ماهية الإنسان والتي هي أيضًا أم حقائقه، كونه عبد الحق. فالعبودية ليست سوى نسبة لا معنى لها من دون وجود المعبود ولا يمكن استشعارها بغير علاقة حية بهذا المعبود.

وعليه فإننا يمكن أن نستنتج أن الإنسان حسب «ابن عربي» هو كينونة أمام الله، وهو وجود من الله وبالله وفي الله. وهذا التأسيس الذي يجعل من جوهر الكيان الإنساني حركة وجداً، أي هوية ذات وجهين، وجه عبدي ووجه حقي مما في التأويل المعرفي وجه واحد، هو العبد الحق، هو المعنى المقصود بالفطرة الإنسانية. فالله هو فطرة كل مفطور. «فما فطرهم إلا عليه ولا فطرهم إلا به. فيه تميز الأشياء وانفصلت وتعينت. والأشياء في ظهورها الإلهي لا شيء». فالوجود وجوده، والعبيد عبيده. فهم العبيد من حيث أعينهم، وهم الحق من حيث وجودهم. فما تميز وجودهم من أعينهم إلا بالفطرة التي فصلت بين العين وجودها⁽¹⁾. وقد يبدو للبعض أن بين العين وجودها مسافة فاصلة، أما «ابن عربي» فهو يوحد بين الأمرين ويعتبر أن هذه المسافة هي مسافة الوعي بوحدة الظاهر والمظاهر. فالأعيان والوجود تصبح عبر الوعي الصافي الذي هو وعي العارف العابد، وجود الأعيان. وجود الأعيان هو تتحققها بالوجود الكلي الذي لا يختلف معناه وأن تمايزت نسبة ومكوناته.

ويبدو أن «ابن عربي» يميل إلى الاعتراف بأن الشعور بالذل هو الشعور الأصفي، وأن هذه الحالة هي أصدق حالات الشعور بالذات ولذلك فهو يؤكد دائمًا أن العبد العارف، هو الذي يستشعر ذله ولا يكتثر إلى مشاعر العزة يقول متربناً:

أنا عبد والذل بالعبد أولى لا أراني للعز بالحق أهلاً⁽²⁾

فالشعور بالذل هو الشعور الإنساني الأصيل، وهو مصدر سعادة الإنسان إذا آمنا أنه لا سعادة تعدل سعادة اكتشاف الذات.

وإذا كان عامة الوجوديين المتأخرین يصررون على أن القلق هو الشعور الإنساني من الطراز الأول. وهو علامة الشعور الصادق بالذات ودليل على الالتصاق بها. فإن «ابن عربي» إذ

1- الفتوحات المكية: 70/2

2- ن. م: 19/3

يصر على أن الشعور الأصلي للمخلوق هو شعوره بالذل يكشف بالفعل عن المعنى الحقيقي للعبودية. فال العبودية بحسب «ابن عربي»، هي الشعور بالانحصار والقهر تحت سلطة الظاهر. فكل مقهور عبد، وكل قاهر رب في وجدان من آمن بقاهريته وسلطته التي لا ترد. هنا ينفجر مبدأ العبودية وينكشف سرها الأخفي. إن العبودية هي قهر الربوبية، أو هي حركة اختيار الرب. إن الإنسان عبد، ويكتفى دليلاً على عبوديته تميز مرتبته في الوجود أي ظهور إنسانيته بما هي مرتبة وخصوصية كونية. وهو في كل أطواره يعبر عن عبوديته. غير أن هذا التعبير يختلف من إنسان إلى آخر بحسب تجلي درجة العبودية وانكشاف حقيقتها.

فكما كان وعياناً بالعبودية أكبر، كان معبودنا أكبر، لأن العبودية ما هي في جوهرها إلا ظهور المعبود. فهو الذي يعطي عبودية العبد ووجوده. هو الذي يحددها ويفضّلها. ولذلك فإن «ابن عربي» يعتبر أن تحقق الإنسان بإنسانيته، هو عين تحققه بعبوديته. وباعتبار أن الوعي بالعبودية مرتب بحسب الوعي ودرجة المعرفة، فإن الإنسان الكامل هو العبد الكامل أو العبد المحسّن كما يؤكّد ذلك «ابن عربي».

وإذا ما سأيرنا ابن تيمية في تأكيداته على أن من لم يعبد الله فسيعبد غيره^(١). فإننا ندرك حينئذ أن العبودية بقدر ما هي اضطرار من جهة، فهي اختيار من جهة أخرى. إنها اضطرار إلى المعبود ولكنها أيضاً اختيار لهذا المعبود. فال العبودية كفعالية وكشعور، هي حقيقة قاهرة تتجاوز وعي الإنسان لكي تكون جوهر بنيته ووجوده ولكن الشعور بها وممارستها يختلف. فكل ينصب معبوده، ومعبود العبد بحسب معرفته كما يؤكّد «ابن عربي»، وكما سيأتيانا في عنصر لاحق. حينئذ، فلا بد لنا أن نلاحظ أن خصوصية تجربة العبودية ليست في العبد، بل هي ناتجة من طبيعة المعبود. إن المعبود هو الذي يصنع العبد ويحدد له آفاقه ونهاياته رغم أن العبد هو الذي ينصب معبوده، وبعبارة أخرى إن المعرفة هي التي تستوعب الوجود رغم أن هذا الوجود قبلي، أي أنه هو شرط المعرفة وعلامة إمكانها. وإذا كان الأمر كذلك، فإن النظام المعرفي التالي يصبح من أساسيات إيديولوجيا الكينونة عند «ابن عربي»:

الإنسان عبد بالضرورة على مستوى الوجود.

ال العبودية على المستوى المعرفي انتماء إلى معبود خاص هو المحدد لنهايات العبد، أي لآفاقه وحقائقه. كلما كان المعبود حقاً، كلما اقتربنا من الإنسانية الحقة.

1- ابن تيمية: كتاب العبودية تونس مكتبة الجديد ط1، 1988، ص111.

وعلى أساس من هذا الفهم الخاص، يصل بنا «ابن عربى» إلى الحقيقة الأخيرة والأهم في هذا الإطار، والتي تمثل في القول: إن العبد الحق، هو عبد الحق. وهذا الانتفاء إلى الحق، يسمح بتحقيق فائدتين عظيمتين على الأقل، أولاهما وصل مفهومنا للذات بالحقيقة امتناعاً عن الواقع في الصلاة. أي تحصيل مفهوم حقيقى للعبودية يمكن من معرفة كينونتنا الحقيقية. وثانيهما، تأسيس الخلاص من أسر النهايات والحدود. فمن منطلق الاقتناع بأن حدود العبد هي حدود معبوده، يكون الانتفاء إلى الحق تحرراً من الحدود، اعتباراً لكون الحق لا حدود له. فهو في كل شيء إذ هو كل الوجود. وبهذا ترتبط الذات بالوجود فتكون من صميم الحق الظاهر فيه، وتحصل حينئذ على لقب الذات الموجدة بحق، أو فلنقل الذات الموجودة حقاً.

لقد لاحظنا أن «ابن عربى» ليس بعيداً عن الاقتناع بأن العابد ينصب معبوده. ولعلنا أن تستشف من ذلك أنه يؤمن ضمنياً بأن العابد يحب معبوده. فالتنصيب اختيار، والاختيار اصطفاء ومحبة، وهو في درجته الواقعية إيمان ويقين فمعبودنا ما تيقناه. وعلى هذا الأساس فإن «ابن عربى» يؤسس تصور علاقة العابد بالمبوبود على أنها منظومة كاملة في الحب المتبادل بينهما.

فالمبوبود هو الذي يمنع العابد كيانه الذي يحبه ويقدسه إلى حد الهوس. والعابد هو الذي يصدق صحة ربوبية المبوبود، ويعلن كبراءه وعلوه. فكل واحد منها مرأة للأخر يكشفه ويعري أبعاده فينبتئ الحب حينئذ فياضًا قويًا إذ ليس هو إلا لذة الانكشاف عبر الآخر. ذلك في الحقيقة، سر العشق الذي تجسد رمزية التعرية المتبادلة التي تتم بين الذكر والأنثى من كل شيء فيكشف الذكر أنوثة الأنثى وتعرى الأنثى فحولة الذكر.

إننا نحب من يسمع لنا بالكشف عن ذواتنا، ونشوق من يتبع لنا رؤية صورتنا على وجه الكمال، فإذا ما كان معبودنا الحق المطلق، فإنه سيمكننا ولا بد من رؤية صورتنا بشكل مطلق، أي من تحقيق عبوديتها المطلقة. وكذلك العبد المطلق، هو علامة على مطلق الربوبية. «فإن الوصف الأخضر منك إذا تحققت به وانفردت ودخلت به على الحق، لم يقابلك إلا بالنعنة الأخضر به الذي لا قدم لك فيه. وإذا جئت بالنعنة المشتركة تجلّى لك بالنعنة المشتركة^(١).» والصيغة العملية التي ينتجها هذا القول حينئذ، هي قولنا: عبد الله حقاً، تر الله حقاً، فتكون عبداً حقاً. واعتباراً إلى أن معانقة الكيان في معادلة الكون، هي غاية الإنسان، فإنه

«ما أحب أحد غير خالقه، ولكنه احتجب عنه بحب زينب وسعاد، وهند وليلي، والدنيا والدرهم، والجاه، وكل محبوب في العالم»⁽¹⁾.

إن الإنسان ليهفو إلى الاندماج في ذاته بالكامل: ويرغب رغبة أكيدة في أن يكون الإنسان الكامل وهذا الأمر ممكן عند «ابن عربي»، إنه فقط يشترط حباً كاملاً لخالق كامل، يستغرق الذات في كماله، يقابلها بكمال ربوبيته، فيقابله منها كمال عبوديتها. يقول «ابن عربي»: «واعلم أنه لا يستفرق الحب المحب كله، إلا إذا كان محبوبه الحق تعالى»⁽²⁾.

وهكذا يتبدى الحب، عشقًا لا ينتهي، وانتفاء لا حد له للمحبوب وهو الطاقة الوجدانية التي تحطم أسرار النهايات وتحول الحقيقة إلى انفعال والقناعة إلى رضا. ولكن أي رضا؟ أنه الرضا بالمسير والمصير الأوحد للعبد هنا، الالتصاق بالمعبد وفناء فيه فناء الأبد، إيماناً بالقدر، قدر العبودية المفروض. وحينئذ يسمح الحق بإنفاذ القضاء، قضاء الريوبوية مصداقاً لقوله تعالى:

﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ لَا تَعْدُوا إِلَيْهِ . . .﴾⁽³⁾

فأنت العبد أبداً. وربك المعبد أبداً. فأعلن العشق، ولتكن عشقك بقدر الحق لا براء منه ولا سكينة ترجى له. « فمن سكن باللقاء قلقه فما هو عاشق»⁽⁴⁾.

ومن الجدير باللحظة، أن مقوله الحب قد تضحمت لدى «ابن عربي» إلى درجة أصبحت معها، فلسفة كاملة شكلت منطق الإجابة عن بعض أهم الأسئلة المتعلقة بالوجود، - وبخاصة على تساؤل لماذا وجد الخلق؟ ولماذا أظهر الله أعيان العالم؟ وهو تساؤل في الصميم من هموم الفيلسوف الوجودي. إن الحب الذي يجمع كل أطراف الوجود، هو الشعور الأقدر على ضم الوجود بعشه إلى بعض، وعلى إحداث علاقة الاتصال، والتزاوج لا الانفصال والتسافر. وإذا كان من المعلوم لدينا، مدى حرص «ابن عربي» على منطق التوحيد الوجودي، فإنه ليس من المستغرب أن تتجاوز مقوله الحب عنده. أبعاد العشق المعهود لتشكل مبدأ الوجود وسر الانكشاف الإلهي. إن الله تعالى مطلق الوجود، قد أحب أن يعرف فتنفس، فكان من نفسه ظهور العالم. إن كل ذرة من ذرات العالم حينئذ تحتوي هذا الحب. وهي لذلك لا تجد

1- الفتوحات المكية 326/2.

2- ن: 325/2.

3- سورة الإسراء: الآية 23.

4- الفتوحات المكية: 368/4.

المعنى الأعمق لوجودها، إلا في الحب وبهذا نفهم لماذا أصر «ابن عربى» على القول إن كل حركة في العالم إنما هي حركة حبية. فمن أحب تحرك لما أحب، فليس الوجود إلا محب ومحبوب.

ومهما يكن الأمر، فإننا لا بد أن نشير إلى أن الصوفية قد أبدعوا حقاً وهم يؤكدون على أن العلاقة الحقيقة بالله إنما ترسخ عبر الوجود لا عبر العقل، وأن المعرفة الحقيقة به إنما تحصل عندما نحبه لا عندما نبحث عنه. وبذلك كانوا استمراً لهذا التيار الإنساني المستمد عبر التاريخ، والذي يرى أن ممارسة الإنسانية، إنما تمثل في أن نتفاعل مع كل شيء عبر الوجود. ولقد أصبح الوجود الإلهي في المنظور الصوفي، هو القاعدة المركزية التي تحدد معنى الوجود ككل ومعنى الوجود الإنساني خاصة. إن الإنسان هو وجود تلقاء الله، هذا ما أكد «ابن عربى»، وما كشفت عنه قصائد الصوفية وما دلت عليه شطحاتهم أيضاً. وإن هذا الجدل العميق بين الحق والخلق والذي عبره وحده تتجلى معانى الوجود الحقيقة، هو إرث الفلسفات الإيمانية عبر العصور، وهو قاعدة وجودية الكائن المؤمن، مهما كان وضعه الحضاري والاجتماعي. إننا موجودون لأن وجود الله يكشفنا ويظهرنا. تلك نفس المعانى تقريباً التي ترددت فلسفة «كيركيجارد» الذي ينطلق بدوره في تأسيسه لمنطق الوعي بالذات، من الاعتراف بأنه «ليس ثمة من وجود مشروع أو حقيقي إلا تلقاء الله»⁽¹⁾. لأن الله هذا اللا متأهي، هو الذي يكشف نهائتنا، ويسمع بالتالي بتكشفنا على ذاتنا الداخلية، لأن «وعي العلاقة المتقاضة بين وجودي المتأهي وبين المتعالى، هو الذي يسمح لي بأن أحقق ذاتي في أعنف شدة من انفعالٍ. وبذلك أحصل على ذاتي الداخلية»⁽²⁾.

فالله موجود حي، وليس وجوداً مجرداً تؤسسه مقولات المنطق الصوري، فيكاد يستوي معنى وجوده وعدمه باعتباره ذاتاً حية، فهو «لا يكشف للإنسان إلا في أعماقه الذاتية»⁽³⁾. هنا تتأكد العلاقة، ويصبح الحوار عبادة مفروضة. وإذا كان «ابن عربى» قد اختار فعلًا أن تكون لحظة الذروة في شعور العابد بالمعبود، هي لحظة الإحساس العارم بذلك العبودية الأصيل. وفي مرتبة ثانية وحد بين العابد والمعبود في نظرية العشق والحب المتبدال، فإن «كيركيجارد» رغم تأكيده بدوره على قيمة الحب في تأكيد هذا الحضور

1- نقلًا عن مطاع صفتى: الحرية والوجود ص 65.

2- ن. م، ن. ص

3- ذكرى إبراهيم: الفلسفات الوجودية، مصر دار المعارف، سلسلة أقرأ عدد 161، مאי 1956. ص 41.

الإلهي الطاغي، إلا أنه مال إلى الإقرار بأن العاطفة الصحيحة التي تشعر الإنسان بعبوديته الأصلية، تتمثل في شعوره بالخطيئة. يقول «زكريا إبراهيم»: «و حينما يقول كيركجارد: إن الوجود هو الشعور بالخطيئة فإنه يعني أن الذات تؤكد نفسها في الخطيئة باعتبارها موجوداً مستقلاً عن الله، ولكنها مع ذلك تشعر بأنها على صلة بالله بمقتضى ذلك الفعل نفسه الذي به انفصلت عن الله. و حينما يستولي الشعور بالخطيئة على النفس الآثمة المنسحبة أمام الله، فإنها لا بد من أن تجد نفسها بإزاء الله وجهاً لوجه»⁽¹⁾.

و جدير باللحظة أنه في حين يتحدث «ابن عربى» عن ضرورة اكتشاف وضع الإمكان على وجه التمام، أي النهاية بما هي علامة العبودية على كل مستويات كينونة الكائن، يندفع «كيركجارد» متأنراً بفكرة الخطيئة المسيحية إلى التأكيد على ضرورة ملامسة الهاوية لاكتشاف الوجود الأمثل الذي يمثل حينئذ كل ما ليس ما نحن فيه. يقول «كيركجارد»: «إنني لأهوى الموجة التي تقذف بي إلى أعماق الهاوية، فإنها لتقذف بي أيضاً إلى ما وراء النجوم»⁽²⁾.

إن الله هو الوجود المطلق، ولكنها ينأى عن أن يكون هوية معروفة على وجه الإطلاق إلا إذا قابله الوعي النقىض، أي أن يتتوفر معاوره من حيث هو عدم مطلق أيضاً. لذلك فإن «الإنسان أمام الله عدم بل أقل من العدم»⁽³⁾. أما «غابريال مارسال» فهو يصر من جهة على أن الله لا يمكن معرفته مطلقاً إذا استحال إلى مجرد موضوع: لأن الله هو «الآنت المطلق» الذي لا يمكن مطلقاً أن يستحيل إلى مجرد موضوع⁽⁴⁾.

وإذ تتأكد العلاقة، يبني حينئذ درب العبادة. ذلك لأن «عبادة الله هي الطريقة الوحيدة للتفكير فيه والوجود معه»⁽⁵⁾. وليس من معنى لعبادة الله عند مارسال «إلا أن نحبه فـ «أنا أكفر عن الإيمان بالله على حد تعبير «مارسال» في اللحظة التي أقلع فيها عن محبته»⁽⁶⁾. وبينما يرسم «مارسال» مبدأ الحب الإلهي، يندفع كارل سبيتز «إلى أعماق إشكالية الوعي بالذات، محاولاً أن يجيب عن سؤال كيف نكتشف ذاتنا؟ و يخلص من ذلك إلى

1- زكريا إبراهيم: الفلسفات الوجودية: ص 42.

2- ن. م: ص 43.

3- زكريا إبراهيم: مشكلة الحب، بيروت، دار الأدب ص 145.

4- نفلاً عن زكريا إبراهيم: الفلسفات الوجودية ص 53.

5- زكريا إبراهيم: مشكلة الحب ص 147.

6- ن. م: ص 148.

التأكيد على أنني «أكون نفسي دائمًا ابتداءً من شيء ما لم أخلقه بنفسي..» ومعنى هذا بعبارة أخرى، أن في وجودي الحقيقي شيئاً لا يرجع إلى ذاتي وحدها، بحيث قد يكون في وسعي أن أقول «بأنني قد أعطيت لذاتي بوجه ما من الوجه». والحق أن حرتي قد منحت لي من الخارج فاتنا لا أوجد إلا بذلك الآخر «أو ذلك المطلق الذي هو أصل وجودي والذي هو على حد تعبير يسبرز «المتعالي» أو المبدأ الأعلى»⁽¹⁾.

وبهذا تصبح تجربة العلاقة بالله، تجربة في التعالي وفي تجاوز أبعاد النهاية نحو مطلق يبحث عنه الإنسان بكل شوق، وعبر عنه بكلمة واحدة فسماه حرية.

والواقع أن الله لدى «ابن عربي» كما لدى كل من «كيركيجارد» و «مارسال» و «يسبرز»، هو حقيقة تجلّيها العلاقة أكثر مما يكشفها العرفان، وهو «الرب» بما تعنيه هذه التسمية من تواصل معنا وإشراف على إنسانيتنا بالتدبر والحفظ، أكثر مما هو «الله» المتعالي الذي لا يمكن لأحد أن يتكتشف على ماهيته. والله في وجودية هؤلاء جميعاً، هو «الآخر المطلق الذي يحتوي إنسانيتنا ليحررنا من حدودها لا ليستيقينا أسرى لها»⁽²⁾ على حد تعبير «كريستيان شاباني».

فكـل تصوـر لـلـه حتـى ولو انـطلـق كـمبـداً فيـ المـعـرـفـة، فإـنه يـزـول عـنـدـ «ابـنـ عـرـبـيـ»، وعـندـ الـوـجـودـيـنـ الـمـؤـمـنـيـنـ إـلـىـ عـلـاقـةـ، أـيـ إـلـىـ عـبـادـةـ. إـنـاـ نـلـتـقـ بـالـلـهـ فيـ الـحـيـاةـ لـاـ فيـ الـفـكـرـ، وـنـقـرـبـ منهـ فيـ الـوـجـودـ لـاـ فيـ الـمـعـرـفـةـ، تـلـكـ أـوـكـدـ أـسـرـارـ الـعـبـادـةـ الـصـوـفـيـةـ، وـهـيـ لـعـمـرـيـ مـنـ صـمـيمـ وجودـيـةـ الـمـوـجـودـ الـمـؤـمـنـ. فـ«الـلـهـ مـوـجـودـ حـيـ ذـاتـيـ فيـ نـظـرـ الـمـؤـمـنـ. وـالـلـهـ تـصـوـرـ تـجـريـديـ فيـ نـظـرـ غـيرـ الـمـؤـمـنـ»⁽³⁾. كـمـاـ يـسـتـجـعـ «حـسـنـ صـعـبـ»، الـذـيـ يـخـلـصـ فيـ تـأـمـلـ عـمـيقـ إـلـىـ التـأـكـيدـ عـلـىـ أنـ الـعـبـودـيـةـ الـحـقـيقـيـةـ هـيـ حـرـيـةـ وـدـورـ «فـالـعـبـودـيـةـ لـلـهـ وـحـدـهـ تـحـرـرـ إـلـاـنـسـانـ مـنـ الـحـدـودـ الـطـبـيعـةـ وـالـتـارـيخـيـةـ وـالـسـيـاسـيـةـ. إـنـاـ تـحـرـرـ مـنـ كـلـ مـاـ لـيـسـ اللـهـ»⁽⁴⁾.

وواضح أن تحرر الإنسان من كل ما ليس الله، هو تحرر من كل أشكال المحدودية والتهائية التي لا بد أن توقع فيها عبادة كائنات أو قوى نسبية القدرة والفعالية. فالله المطلق يكشف عن العبد المطلق. وبذلك يصبح الخلود خاصية الموجودين وتتجاوز درجة الإنسان المحدودية إلى الإطلاق. فـ«الـلـهـ حـيـ لـاـ يـمـوتـ أـبـداـ وـإـلـاـنـسـانـ حـيـ لـاـ يـمـوتـ أـبـداـ».

1- زكريا ابراهيم: الفلسفات الوجودية ص 70-71.

2- نقلاً عن حسن صعب: الإسلام والإنسان، بيروت، دار العلم للملايين، ط1 1981، ص 12.

3- نـ: صـ 5.

4- نـ: صـ 10-11.

والله خلق الإنسان كما خلق كل ما هو كائن. والإنسان يعيid مع الله خلق كل ما هو كائن^(١).

إن الإنسان يعيid بالفعل خلق ما هو كائن وأول ما يعاد خلقه هو كينونته نفسها ووجوده الذي لا بد من إعادة إنتاجه بحيث يصبح مشروعًا، أي هوية وانتماء. إن الإنسان هو أولاً وبالذات الكائن الممكن إذ يكتشف الله، ذلك تعبير «ابن عربى». ولكنه إذ يتعلق بالله وينتمي إليه، يصبح العبد.

وبذلك يؤكّد خصوصيته في عالم الإمكان من حيث هو الممكن الوحيد الوعي بامكانه. فال العبودية كعلاقة، هي تأكيد للإمكان كحقيقة، ولكن هذا التأكيد يعيد صياغة الحقيقة لتصبح إنسانية، أي مجهوداً وإبداعاً وحرية. والإنسان هو المخلوق الذي يكتشف نفسه ككينونة محاصرة بربع العدم كما تعلن الفلسفات الوجودية، ولكنه إذ يؤمن في وجودية البعض، فإنه يؤسس حينئذ تجربة التعالي ويدين بدأ المفارقة، مفارقة ما هو كائن إلى ما يكون. تلك على ما نرى أولى ملامح التقاء الصوفية المسلمة بالوجودية المؤمنة باعتبارهما تياراً تحدّ قناعاته في عديد قضايا الوجود، وتلتقي أفهاماً أصحابه على أن الإنسان هو وجود أمام الله أولاً وهو وجود بالله ثانياً، أي عبد لا بد أن يعشّق لكي يفارق ويتعلّى ويتحرر^(٢).

ذلك هو الإنسان «عبد الحق» الذي لا يعرف نفسه إلا في الحق ولا يدرك ذاته إلا كمرتبة ممكنة والذي يعمّر أفقاً صحيحاً وجداً الشعور بالذل أو بالخطيئة، فلا تجلّي فعالياته الكونية إلا على ما يرسخ حقيقته الوجودية. ولا يملك أمام الحصر، حصر الماهية الممكنة إلا الاعتراف بالحق المطلق والتسليم له وعبادته.

ولكن للوعي بالذات في هذه النسأة الإنسانية، مسار آخر ومنطق مغاير. إنه الوعي بالإنسان أولاً وبالإنسان آخرًا، وتأسيس كينونته في بدء من ذاته. وشطب وجدان العبودية، وإعلان الامتلاء بنفس الحرية، حيثئذ نحن بإذاء الإنسانية التي تنفي الألوهية، والتي تتبعي التأسيس، وأن تكون ضرية البداية، وعيًا بالحرية لا بالعبودية.

فما هي حقائق هذا الوعي الآخر الذي ينفي الآخر، إلا بما هو وعي مشترك أي إنساني، ويرفض منذ البدء فكرة هوية أولى و מהية معطاة؟

1- نقلًا عن حسن صعب: الإسلام والإنسان، بيروت، دار العلم للملايين، ط 1 1981، ص. 6.

2- راجع لهذا الغرض دراسة القيمة لعبد الرحمن بدوي والتي قارن فيها بين التصوف والوجودية وهي بعنوان: les points de rencontre de la mystique musulmane et de l'existentialisme dans quelques figures et themes de la philosophie islamique، paris, ed maisonneuve et larose, 1979.

د- نفي الألوهية: محاولة في فسخ الماهية الإنسانية:

طرحت مسألة التأله والإلحاد نفسها بحدة على الإنسان في كل العصور تقريباً. ويبدو أنها لم تكتسب أهميتها من حيث هي موضوع مطروح على بساط التحقيق أي الإثبات والنفي على أساس من المعطيات العقلية أو العلمية بل من حيث هي عقيدة تنفذ إلى عمق وجdan الإنسان فتؤسس الصراع داخله، وتدفعه بالفعل إلى أن يعاني غاية الاضطراب وهو يواجه إرهاب السؤال الذي ينحو تأكيداً إلى إخضاعه لمنطق الكفر أو الإيمان. ورغم أن الإنسان يحاول دائماً أن يهرب من خطر الضفت، بطرح السؤال أي بالسعى إلى جعله موضوعاً يتناوله العقل ويشهد الكون الموضوعي له أو عليه. إلا أنه يجد فعلاً أن السؤال هو الذي يحكمه ويحتويه. وفي لحظة من اللحظات يهتز كل المنطق الذي بناه كسبيل للبيتين في هذه المسألة لينخرط الوجدان في الاستسلام لطلق الغريب، أو في الإنكار والإصرار على الإلحاد. والأمر هنا أشبه ما يكون بغريرة الجنس يحاول الإنسان أن يحصرها في دائرة الموضوع أي الطرف الثاني الخارجي، وفي صميم كيانه الداخلي، يشعر أن الجنس فيه وأن الغريزة تتحرك وتطلب لأن الآخر، مطلوبها، موجود تقريباً، وإنما لأنها هي موجودة. فالسؤال حول الألوهية ما يثبت أن يتراجع ليصبح سؤالاً عن الإنسان، هل هو الكائن المتأهي أم الكائن الذي لا تحصره الحدود. وبذلك تظهر قضية العلاقة مع الوجود. وكل مبحث في العلاقة إذا كان أحد طرفيه الإنسان، فإنه يتجاوز التساؤل حول الماهية إلى الكيفية. وتختلط الحقيقة في جدل مع العقيدة قد يؤول إلى الحوار ومد الجسور، وقد ينتهي بالإنكار وإعلان الموقف وتأكيد الاستقلالية.

وفي دائرة الثقافة الإسلامية نجد القاء حول فكرة الألوهية بين العقل والوجدان قائماً. وفي حين مالت بعض المدارس في الفكر الإسلامي إلى دراستها كموضوع، وهؤلاء هم المتكلمون عموماً رغم ما بينهم من اختلافات، فقد جعل الصوفية من الاعتراف بالله أو إنكاره عملاً يتصل بالقلب، وموضاً يؤكده أو ينفيه الوجدان. فتحن نجد لدى «ابن عربي» تقريراً واضحاً بين الرق أو العبودية من حيث هي حقيقة الإنسان ومعطى أصلي من دونه لا يقوم وجوده، وبين العبودية من حيث هي علامة على العلم بالحقيقة العبدية وانحراط واع، حر ومسؤول في مسار الاعتراف بالله والإسلام لأحكامه.

دليل ذلك عنده أن «العبد الآبق لا يخرجه إباقه عن الرق، وإنما يخرجه عن لوازم العبودية من الوقوف بين يدي سيده لامتثال أوامره ومراسمه»⁽¹⁾. فهو هنا يفرق بين مستويين لمعنى حضور الألوهية في الإنسان. المستوى الأول، هو مستوى اليمونة الشاملة على كينونة الكائن، هاته الكينونة التي لا تكشف إلا كعبد متاه في الوجود أي كحقيقة عبدية. ومعنى ظهور الله هنا، لا يتجاوز كيفية تمظهر الإنسان في حد ذاته كحد وكهوية، هو علامة على الخالق، إنه في هذه الحالة مظاهر لا غير للمطلق صانع الهويات، ومحدد الحدود. هذه الحقيقة يمكن وصفها بأنها عمياء لا تقبل غيرها بحال. وهي تقد عن الموقف وتجاوز منطق الاعتراف أو الرفض. إنها حقيقة فحسب كما أن الإنسان هو إنسان فحسب.

و واضح أن الإيمان الراسخ بالله هو الذي حدا بـ«ابن عربي» وغيره من وقفوا هذا الموقف إلى تأكيد التوحيد النهائي واللا مشروط بين معنى وجود الإنسان وحقيقة وجود رب. فلا إنسان من دون رب، تماماً كما أنه لا حركة من دون محرك. غير أن الإيمان هنا ينطوي على مفارقة عجيبة، فهو بقدر ما يثبت الحقيقة ويكون وراءها، يحاول أن ينفصل عنها معلناً تعالىها عن الموقف. فالمؤمن هنا يمثل دور الشاهد على معطى كوني وعلى حدث غير منكورة. وهذا الأساس هو الذي يحاول عن طريقه الإيمانيون دائماً أن يعلنوا موضوعيتهم وتعاليهم عن الذانية. ولكن إلى أي مدى يمكن أن تتجاوز الحقيقة شاهدها، لا سيما إذا كان موضوعها في الوقت نفسه؟

ويميل «ابن عربي» إلى التأكيد على أن الكفر بحقيقة كون الإنسان عبداً، لا يمكن عده موقفاً أصيلاً من الحقيقة، واعتباره حقيقة أخرى في دائرة الحقائق، إلا من حيث إن الحقيقة هنا، هي نفي الحقيقة. فهو يعتبر أن الكفر «هو السترة»⁽²⁾. أي الإخفاء. فالكافر حينئذٍ، هو من أخفى حقيقة كونه عبداً لله، لا أنه أخفى الله نفسه. إن الله حقيقة الحقائق، وهو الحق المطلق الذي لا يمكن بحال إنكاره إلا إذا كان الإنكار موقفاً وإيديولوجياً تتطوّي على تحكم إنساني واضح. هنا يحاول الإيمان أن يهيمن على منظومة الإلحاد بفقدانها كل أسسها العقلية والعلمية، إن كانت لديها مثل هذه الأسس بالطبع، وذلك بقطع العلاقة بينها وبين الحقيقة. وكان الإلحاد على هذا الأساس، ليس سوى تصدّق للحقيقة ورفض مباشر لها لا يستدعي حججه بقدر ما يعول على إرادته.

1- الفتوحات المكية: 124/3.

2- فصوص الحكم: 141/1.

هذا التحليل الداخلي للإلحاد باعتباره إيديولوجياً أي موقفاً وجداً ناجماً وليس تجلية لحقيقة موضوعية، هو ما سنجد به بوضوح أشد لدى فيلسوف الوجودية المحدث عن افتتاح أو بالأحرى عن إرادة «جان بول سارتر» (1905-1980).

لقد جعل «سارتر» من الإلحاد ضرورة البداية في تدشين مشروع الإنسان لذاته، رغم أنه قد يبدو لدى البعض أنه انطلق من الحرية. وكان في الحقيقة على وعي كبير، بأن الإلحاد تماماً كالإيمان، هو موقف إيديولوجي وانتماء يستند إلى إرادة الكائن ورغبته، أكثر من كونه معاينة لحقيقة موضوعية خارجية. قال في كتابه «المادية والثورة» ولكنني لم اعتذر أنني أقل ميتافيزيقية حين رفضت وجود الله من ليبنتس حين أيد وجوده⁽¹⁾.

إن ملاحظة سارتر باللغة الأهمية فيما يتصل بقضية الإيمان والكفر. فهي توضح بالفعل المجال الحقيقي الذي يحدُّر أن تطرح فيه المسألة. إن وجود الله أو عدمه إذا كان يتطلب من الإنسان البحث عن البراهين المثبتة أو النافية في مرحلة أولى، فإنه وهذا هو الأهم، سوف تكون له الأهمية القصوى عندما ينتقل من دائرة الحقيقة إلى دائرة الوجود، ومن مجال العقل إلى مجال الوجود. وبعبارة أخرى، إن الألوهية ليست حقيقة للتقرير أو النفي، بقدر ما هي تجربة تستدعي مشاركة الإنسان في قرار الوجود وقرار المصير. فكل قرار يتخذه الإنسان بشأن الله، هو موقف من ذاته ومن حياته في الوقت نفسه.

ويجرنا هذا إلى الحديث عن المستوى الثاني لحضور الله في حياة الإنسان. فهنا، وعلى هذا المستوى، تقلب الحقيقة إلى شهادة. وتصاغ معادلة العبودية من جديد، فإذا هي منهج في العبادة. ويصبح إثبات الوجود الإلهي مشروعًا فعلياً للإنسان يحياه في كل لحظة من حياته لا مقوله نظرية يرددتها.

يربط «ابن عربى» بين إثبات الله وإثبات الإنسان لوجوده. ويؤكد أن الحق هو الأصل في كل شيء. وهو معنى كل شيء وأن كل وجود ليس إلا انكشاف لهذا الحق. وبهذا فإن الإنسان لا مفهوم له إلا من جهة الحق، أي باعتباره عبداً للحق وتجليناً له في مرتبة من مراتب ظهوره وتحقيقه. يقول «فمن عرف أن الحق عين الطريق عرف الأمر على ما هو عليه. فإن فيه جل وعلا تسلك وتسافر. إذ لا معلوم إلا هو، وهو عين الوجود والسايك والممسافر. فلا عالم إلا هو فمن أنت؟ فاعرف حقائقك وطريقتك»⁽²⁾. فمن الواضح أن «ابن عربى» يعتبر أن وجود الله

1- سارتر: المادية والثورة، ترجمة عبد الفتاح الديدي، بيروت، دار الأداب ط1، 1965، ص.8.

2- فصوص الحكم 109/1.

هو ضرورة الضرورات، وهو الانكشاف الأول والأخير، وأن انكشاف ذات الإنسان وكيونته، إنما يحدث داخل الحق. فالله تعالى هو «المعلم على الحقيقة»⁽¹⁾. وتعلمه، حفظه الوجود والحياة على كل موجود. والله تعالى هو الواجب. أما العالم فهو كله «مستفيد»، طالب، مفتقر ذو حاجة، وهو كماله⁽²⁾.

وبهذا تتأكد مرتبة الوجود المتأهي يمثلاً الوجود الإنساني، بما هي مرتبة ثانية لا قيام لها بنفسها ولا ثبات لها إلا بوجود اللا متأهي الذي يستوعبها ويعطيها أبعادها ومعندها. إن إثبات الوجود الإلهي يحيل مباشرة إلى الإقرار بأن الإنسان وجود لا لذاته، وإنما هو وجود لربه. فإن الوجود الوحد لذاته، هو الوجود الإلهي. والله قد خلق كل شيء على ما ارتضى وقدر. ففي جوهر كيونته كل كائن، يوجد الأمر الإلهي بتمامه. وفيه ينفرس التعليم والهدى الذي يوجه كل خلية إلى ما خلقت له. بهذا يصبح الإنسان عبداً عبداً، فإن آمن إذ ذاك بهذه العبودية هدي إلى كماله، وكماله نفوذه إلى سر فطرة الله التي فطره عليها. وإن تكبر وغفل عن ربه، كانت تلك الزلة منه مبدأ المأساة وبداية الاهتراء والدخول في ظلمات لا تبصر. يقول «ابن عربي»: «فإن المخلوق ما يعرف كماله ولا ما ينقصه، لأن المخلوق لغيره لا لنفسه. فالذي خلقه إنما خلقه له لا لنفسه. فما أعطاه إلا ما يصلح أن يكون له تعالى. والعبد يريد أن يكون لنفسه لا لربه. فلهذا يقول أريد كذا وينقصني كذا. فلو علم أنه مخلوق لربه، لعلم أن الله خلق الخلق على أكمل صورة تصلح لربه»⁽³⁾.

النتيجة التي نستخلصها حينئذ من فلسفة مؤمنة، أن الإنسان مخلوق لله لا لذاته. وأن جوهر كيونته فطرة الإلهية، هي برنامج عمل كل ذرة من ذرات كيانه. وأنه مبدأ ومصيرًا، وأولاً وأخراً، عبد الله عبداً عبودية اضطرار لا فكاك له منها ولا فداء له عنها إلا تكالفاً وإشارة فلا يصح الفداء عن الله أصلاً، فإنه ما تم إلا هو فإن الاضطرار يرددك إليه»⁽⁴⁾.

هنا حصر، وتحديد، للحضرة الإنسانية، ولكن في الوقت نفسه، إثبات للعبد أمام ربِّه. إن الله تعالى هو الربُّ أبداً، وإن الإنسان هو العبد أبداً، تلك حقيقة لا تذكر، وهي ماهية الإنسان التي تحفظ له مرتبة أبدية في الوجود. وهي إلى ذلك، نقطة البدء في مشروع الحرية الإنسانية عند «ابن عربي». لكن ما شأن وجودية النفي والإلحاد؟

1- الفتاحات المكية 399/3.

2- ن، م، ن، ص

3- ن، م، 96/1.

4- ن، م، 454.

تعلن الوجودية الملحدة الثورة على كل هذه النتائج التي يؤدي إليها الاعتراف بعبودية الإنسان. وهي ترفض أشد الرفض أن يكون المشروع قد أعد مسبقاً، وأن يكون الإنسان «كائناً لغيره». ففي مسرحية «الذباب» لسارتر يصبح «اورست» البطل وهو يواجه «جوبيتر» الرب، قائلاً: «ولكنني لا أستطيع أن اتبع إلا طريقي ذلك لأنني إنسان يا جوبيتر وعلى كل إنسان أن يتذكر طريقه. إن الطبيعية تشمئز من الإنسان وأنت، أنت يا ملك الآلهة أنت أيضاً تشعر بالاشمئزاز من بني الإنسان»⁽¹⁾. ولكن ما سر اشمئزاز الآلهة من الإنسان. يعترف «جوبيتر» بأن ذلك يمكنه في «السر الأليم الذي عند الآلهة والملوك. وهو أن الناس أحبار. إنهم أحجار يا ايجيست أنت تعرف ذلك وهم لا يعرفون»⁽²⁾.

إن سارتر صريح في تأكيده على هدفه. إنه يرغب ويؤمن بأن الإنسان لا بد أن يكون وجوداً لذاته، وأنه لتحقيق ذلك لا بد أن يكون حراً بالأصلية. وما دامت العبودية لله، قضاء على الحرية الأصلية، فلا بد من الإنكار، وإعلان مشروع الإلحاد، والتمسك بالبراءة الأولى من أي نسبة، واعتبار ذلك تحدياً لا بد من تحقيقه. غير أن سارتر ما يلبث أن يقر أن نفي الألوهية لا يمكن أن يفتح الثغرة المطلوبة في جدار التاهي السميكة الذي يحد الذات الإنسانية. وإن إعلان الحرية ونفي الماهية الأصلية منذ البداية، لا ينفي أن يكون الإنسان في مطلق ذاته، ماهية إنسانية أي حداً وتأهلاً. إن الاختيار في حد ذاته كجدل للحرية، هو كشف عن الإمكان وعن حدود تجربة الكائن. يقول سارتر: سيظل الواقع الإنساني متاهياً حتى وإن كان خالداً. لأنه جعل نفسه متاهياً عن طريق اختياره أن يكون إنسانياً، وأن يكون المرء متاهياً يعني في الحقيقة أن يكون ذاته وأن يحدث نفسه بما هو عليه، وأن يوجه نفسه نحو ممكן في ظل استبعاد إمكانات أخرى. وهكذا فإن حد التحرر ذاته هو افتراض وخلق للتاهي، فإذا كنت «أجعل» نفسك فانياً أجعلها متاهية وبهذا تصبح حياتي فريدة»⁽³⁾.

أما هيدجر (1899-1976)، فهو سينطلق فعلاً من الفصل بين الموجود من أجل الآخرين، وبين الموجود لذاته Dasein، الذي يصنع مشروعه متعالياً عن أنماط الأسر والتعددات التي تحيط بالإنسان من كل جانب. ورغم أن «الذazines» يفلح إلى حد كبير في تحطيم أصنام

1- ج. بول سارتر: الذباب، ترجمة حسين مكي، بيروت دار مكتبة الحياة ص 149.

2- ن: ص 118.

3- سارتر: الوجود والعدم ص 631 نقلأً عن جاك شورون، الموت في الفكر الغربي ترجمة حكامل يوسف حسين الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 76 اפרيل 1984 ص 263-264.

الآخرين وأنماط المشروعيّة الاجتماعيّة، إلا أنه يكشف نفسه أخيراً على أنه «وجود من أجل الموت»⁽¹⁾. وهنا لدى هيذجر، كما لدى سارتر، يحد الإنسان «الوجود لذاته»، نفسه مكبلاً بأسر النهاية الرهيب بعد أن استطاع وبجرأة نادرة رفض منطق البداية من خارج، أي من واقعه الألوهية. ورغم أن سارتر وهيدجر يصران على أن إعلان موت الله، أو بالأحرى فصل الله عن التدخل في حياة الإنسان، هو أجدى وأحرى بالإنسان الحر من التغفي وراء إدعاءات التأله الكاذبة هروباً من العدم، إلا أن وطأة العدم تشتت فعلياً على وجودية ملحة تحاول أن تستخلص كل النتائج التي تترتب على معنى استبعاد الله من حياتنا. هكذا يتهدد العدم كل شيء، ويختال كل ذرة من ذرات الوجود، ويصبح هو وحده المصير المفروض. فكأن الإنسان افتاك نفسه من أسر الله ليسلمها للعدم المستبد. وكأنه فضل العدم رحمة بحريته، ففرقت حريته وحياته معها في جحيم هذه النهاية التي تتطلق مع البداية سواء بسواء.

إن الإنسان من أول لحظة ميلاده يكتسب تاريخية كافية تجعله قابلاً للموت ومشروعًا مطلوبًا للإعدام.

والواقع أن العدم لم يعد مالاً، بل أصبح علامه ومنطلقاً للحدث الإنساني في كل أبعاده. إن الوجود عبث مبدؤه، وعدم منتهاه، وهو ما بين العبث والعدم يحاول أن يقوم بذاته لذاته من أجل اللحظة وتهتز اللحظة في لحظة لتكشف عن الرعب الكامن في أعماق الحقيقة الجديدة الإنسانية، ويصبح الإنسان معلناً أنه رغبة فاشلة. ذلك أن «الموت ليس أبداً ذلك الذي يمنع المعنى للحياة، وإنما هو على العكس، ذلك الذي يحرم الحياة بالفعل من كل مغزى»⁽²⁾. وبهذا تكشف لدينا القضية الحقيقية من إعلان الإيمان بالله أو تأكيد الرفض له. وينقلب السؤال مباشرة، لسؤال الإنسان عن مغزى حياته وعن مؤئل وجوده وحدود ذاته. ويتووضع عندئذ أن الفارق الجوهرى بين الوجوديين المتدينين والوجوديين الملحدين ليس في تأكيد وجود الله أو رفضه. «بل في اعتقادهم بأن التفسير الأساسي للوجود الإنساني يمكنه في وجود أو عدم وجود معنى له وفي وجود عنایة إلهية أو عبث»⁽³⁾. هكذا يتصل البحث في الله بالبحث عن الإنسان، ويصبح كل حديث عن أحدهما هو ضمنياً، حديثاً عن الآخر.

1- انظر: مطاع صندي: الحرية والوجود: من 84.

2- سارتر: الوجود والعدم: من 624.

3- جون ماكورى: الوجودية، ترجمة أمام عبد الفتاح أمام الكويت، سلسلة عالم المعرفة عام 58، اكتوبر 1982 ص 362-361

لقد أكد «ابن عربى» على حقيقة وجود الله واعتبرها أم الحقائق. فاكتشف عبد الله عن طريق الله، واستطاع أن يظفر بآيات أبدى للوجود الممكن من حيث هو وجود عبد أبداً. وكان يعلم أن أي إنكار لله سيؤدي بالإنسان إلى أن يمشي «في ظلمة ذاته»⁽¹⁾. وليس ظلمة الذات سوى تاهيها وانحصارها، وبالتالي فنائها وعدتها. وكان شديد الوعي بأننا أمام إمكان الوجود وإمكان العدم، أمام اختيار حقيقي، اختيار هو حياتنا ذاتها ولب معناها، فقال جملته المهمة «اعلم أن الخير في الوجود والشر في العدم»⁽²⁾ واعتبرها رسالة الحق إلى الإنسان. وكان لا بد للوجودية الملحدة أن تصعد إلى التعليم الأخير الذي تستفيد منه حياة الإنسان نفسه، هاته الحياة التي تعطي تعليمها عن طريق حركتها الأخيرة متمثلة في موتها، وأضمحلالها لتعلم الإنسان أنه وجود يفني.

إن الوعي الذي يكتشف عموماً على أنه وعي كلي يتخلّى عن طبيعته وعن أحقيته في البقاء ليرتبط بالجسد في صيرورته نحو الفناء. وينتحر الوعي رغم أن الخلود من صميم أمنياته. ذلك أنه ليس من الهنّ كما يؤكد «كمال يوسف الحاج» أن يزجر الله من حياة الإنسان، لأن موته يبطل الإنسان ويلغى كل قيمة في الوجود، ثم يقضي على الوجود نفسه»⁽³⁾. هل تنظر إلى قضيّتنا الكبيرة، إلى مصيرنا من منظار ما يقول إليه حقاً إن كان بإمكاننا تلمس سبيلاً إلى معرفة ذلك، أم نصر على حقنا في الخلود والأبدية ما دام وجداً لنا ينفر من كل ما يستدعي الفناء والعدم، أم نقر صاغرين أننا عدم وأن ذلك قرارنا نصنعه بقوّة وشجاعة. تلك مواقفنا نحو البشر من مصيرنا، وهي في حقيقتها مواقفنا من ذواتنا، وهي بالفعل المحركات الأعمق الفعالة في حياتنا. إن كل وجود إنساني هو وجود عظيم أو حقير بمقدار انتفاء الإنسان للوجود. وبمقدار إحساسه بالانتساب وحديثه بلسان القرب، لا بمنطق الغرابة، يستقيم وجود الإنسان. تلك مقوله «ابن عربى» في جوهرها، ولكن «ميجل دي او نامونو» يؤكد بأسلوب لا يقل تحريضاً عن «ابن عربى» بأننا أساساً وهذا هو الأهم، نستحق الوجود وحتى «إذا كان العدم هو وحده الذي ينتظروننا فلنعمل بحيث يكون ذلك قدرأً ظالماً»⁽⁴⁾.

1- الفتوحات المكية: 357/3

2- «ابن عربى»: محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار في الأدبيات والنواود والأخبار، بيروت، دار اليقظة العربية 1965/2/24.

3- كمال يوسف الحاج: بين الجوهر والوجود أو نحو فلسفة ملتزمة، بيروت، دار النهضة للنشر 1971، ص 106.

4- ميجل دي او نامونو: المعنى المأساوي للحياة ص 20، عن: جون ماكورى: الوجودية: 364

هـ- عقيدة المطلق ومطلق الاعتقاد:

ظاهرة التأله قديمة وجدت مع الإنسان، وكان لها الدور الحاسم في توجيهه تاريخه وفي بلورة فهمه لدوره الوجودي. وتختلف دراسات الدارسين اختلافاً بيناً في مناقشة مبدأ هذه الظاهرة، كل ينطلق من إيديولوجية معينة يحاول عن طريقها أن يصوغ موضوعه. فمن الواضح أن التدين يمثل بالنسبة للمؤمنين، الواقعة التي لا تتكرر والتي لا يمكن فهم تاريخ الشعوب إلا عن طريقها. وبؤكد هؤلاء أنه من العسير اكتشاف مدينة لم يكن فيها معبد. أما الملحدون، فقد نظروا إلى الدين دائمًا كظاهرة إنسانية أي كثقافة وابتكار. وانقلب التأله عندهم من ظاهرة كلية شاملة، إلى تاريخ للأديان تحاصر فيه ظاهرة الإيمان لكي تعزى إلى أسبابها الاجتماعية والتاريخية والنفسية المتحفية وراءها.

لماذا الله الإنسان؟ لم تبعد الإجابة عن هذا السؤال، وما ينبغي لها، فالدين انتماء وكل انتماء هو في جوهره اختيار، وكل اختيار لا بد أن يؤسس قطبيعة وفصلاً بين فئة ترفض وفئة تثبت. غير أنه من الجدير الإشارة إلى أن تبريرات ظاهرة التأله لم تختلف فقط بين المدارس الفلسفية والتاريخية التي تناولتها كظاهرة عامة، وإنما أيضاً بين أفراد المؤلهين. إن الخوف قد يكون سبباً مقنعاً في تقسيم إيمان بعض الناس، غير أن الأمل هو العامل الأهم الذي يدعم اتجاه آخرين نحو الاعتراف بآخر كلي الإرادة، ومطلق الوجود. وهكذا فإن تجربة العلاقة بالله أو بالاعتقاد في المطلق، قد تطلق من المتأله يؤسسها نفس تناهيه وانحصاره. حينئذ يكتشف العبد ربه غيباً، تبته عنه كل أنماط الحصر والضيق التي يعانيها. وقد يعبد الإنسان ربه ويكتشف مطلقه في كل أبعاد اللاناهاية فيه، أي بأن يجعل من ذاته انتماء لا محدوداً للحب وللإيمان وللإيمان.

بذلك تنتقل من عقيدة المطلق بما هي إقرار بوجود الله على ما هو عليه من كمال وجمال وجلال، ومن لا تناه ومقارقة إلى مطلق الاعتقاد، الذي نحمله فيما نعتقد وأضحا وطراً ثانياً في علاقة نحن منطلقها، أو هو وجهها الثاني الذي يصنع من خلال تصورنا واعتقادنا. فالعلاقة بالله تعالى هي علاقة حية. وكل علاقة حية تسترضي اتصالاً حمياً بين طرفيها. حينئذ، لا بد من رابطة ولا بد من تقارب. فكان الاختيار، وكان عند البعض، أن يتأنله الإنسان فيكون الإنسان الكامل مظهراً للمطلق المحبوب. وكان عند البعض الآخر، أن يتأنس الإله تماماً كما تظهره قصائد العشق الصوفية التي تخاطبه كحبيب قريب لا كمنفارق غريب.

وتكشف تجربة «ابن عربى» أنه لم يكن فقط على وعي عميق بالفارق بين الله كذات موضوعية مطلقة، وبين الله المعبود الذي تنزل لينخرط معنا في علاقة، لقد حاول أن يبني نظرية الإيمان المعرفية وحالته الانفعالية، على أساس من تحقيق الاعتقاد الصحيح المنسجم في كل من الله المطلق المتعال والله الحق الذي يشرف علينا في كل صورة، ويتبعنا في كل نفس لحظة. ويمكن أن ننطلق في توضيح ذلك من استعراض تصور المتكلمين عموماً للذات الإلهية وموازاته بالتصور الصويف.

إن الله عند المتكلم وهذا ما أشار إليه «ابن عربى» في أكثر من مرة^(١). هو تلك الذات المطلقة الموضوعية التي لا صلة بيننا وبينها إلا الصلة المذكورة في الشرع، والذي لا إمكان لمعرفته. فإن أردنا أن نحاول ولا بد، فلتكن معرفتنا به عبر نفي الصفات الإنسانية عنه. فالله ليس الذي يموت، ولا الذي تحصره البداية والنهاية، وقد نصل في النهاية إلى الاعتقاد أن الله هو الكائن الذي يضاد في وجوده وصفاته الإنسان جملة وتفصيلاً. وقد أغرب المتكلمون في تحقيق مقولات هذا البحث الذي جعلوه من اختصاص الفكر والنظر، وسموا نظرياتهم في هذا الباب توحيداً وتزيهاً، واعتقدوا أنهم وصولاً في النهاية إلى حفظ ذات الله أن يخالطها شريك في الملك، أو أن يلوثها اعتقاد فاسد لإنسان. وعلى هذا الأساس من الفهم، يبدو أن المتكلمين ما عدا المشبهة منهم، كانوا في الأغلب مقودين بالقناعة التالية: إذا أردت أن تعرف الله فانف نفسك. أي أن الله في نهاية المطاف وبعد البحث والنظر، هو ببساطة ما ليس أنت.

أما «ابن عربى»، فإنه ينطلق من عكس هذه القناعة تماماً. إن الله لن ينكشف لك إلا من خلالك، وإنك أنت باب الله إليك، وسبيلك نفسك إليه. وكما يقول الآخر «من عرف نفسه عرف ربه». ويستثمر «ابن عربى» أبعد هذا الأثر ليصل إلى الإقرار بأن الله ليس في النهاية إلا آخر صورة نعرفها عن أنفسنا. وإذا علمنا أنه لا يفرق بين مجال المعرفة ومجال الوجود، فإن معرفة الله الأخيرة هي وجود له حقيقي لا ينكر، حتى ولو كان في المعتقد. و المعارف الإنسانية لها صلة بالوجود على نحو خاص. لكن ما معنى أن يعرف الإنسان نفسه؟ هل معنى ذلك أن «ابن عربى» يشير أيضاً إلى وجوب الانطلاق من ملاحظة تاهي الكائن لسلبه عن اللا متأهي؟ لا يبعد أن يكون أشار إلى ذلك في بعض أقواله. غير أن منطقه الأخضر وتحريجه المتميز للمسألة، يتمثل في تأكيده على أن الله ليس ما لا تعرفه وما ليس أنت، بل هو ما تعرفه بالفعل، وهو تصورك الأخير وفكرتك النهائية عن المطلق. يقول «فما ترى أحداً يعبد

1- راجع الفتوحات المكية 271/1

إليهٗ غير مجعلٍ فيخلق الإنسان في نفسه ما يعبدُهُ، وما يحكمُ عليهٌ، والله هو الحاكم، لا ينضبط للعقل ولا يتحكم له، بل له الأمر في خلقه من قبل ومن بعد⁽¹⁾.

إن الإله مجعلٌ أي مخلوق، وبعبارة أوضح إنه مفهوم فهماً مخصوصاً للإنسان المؤله. وهذا الفهم باعتباره تصوّراً معيناً في الذهن، لا يمكن له إلا أن يكون مرهوناً بشروط وإمكانات الذهن نفسه وقابلية المعرفة، ناهيك عن مقدراته التصورية التخييلية. فالله المطلق، لا إمكان لمعرفته أصلاً، ولا للعلاقة الحقيقية به، إنه كيّونة تتجاوزنا، ضرب بيتنا وبينها بحجاب الجلال الذي لا يمكن أن يخترقه إنسان. غير أن الله أيضاً، هو الحق المدبر ذو الأسماء، وهو بهذا الاعتبار قريبٌ مما يمارس الصنع وتركيب العالم وتقسيمه في كل لحظة وحين. إن الإنسان المسلم، علاوة على أنه مطالب بالاعتراف بالله في مطلق ذاته الكريمة التي تند عن الحصر والتي لا نملك أمامها إلا الصمت العميق⁽²⁾. هو أيضاً مدعو إلى معرفة الله «هنا»، أي في العالم، فوق الأرض وبين الناس. إذ بذلك فقط تصبح المعرفة علاقة ويمكن الحديث عن معرفة ممكنة بالله.

على هذا المستوى، يبرز دور المعرفة وقيمتها. فكل من يملك شروطاً حقيقة للمعرفة، حري بأن يتصل بالله الحق في النقطة الأقرب. إن الله الحق هو معنا بقدر استعدادنا. وقد قال موسى «لابن عربى» «لما أسرى به» لا تأخذ إلا على قدر استعدادك. فلا يحجبنك عنه بأمثالنا. فإنك لن تعلم منه (الله) من جهتنا، إلا ما نعلم منه من تجليه. فإننا لا نعطيك منه إلا على قدر استعدادك⁽³⁾. وعليه، فإن المعرفة النظرية والتي يمكن أن تحصل من الآخرين، تتراجع هنا، لا سيما إذا كانت هي في حد ذاتها، لا تفهم وتستوعب إلا بقدر فهم المتلقى الذي أصبح مطالباً لا بأن يسأل عن الله، بل أن ينتسب إليه. فلا فرق فانتسب إليه⁽⁴⁾. إن أي فهم يقدم لنا عن الله، هو فهم خاص، أي اعتقاد وقناعة، وهو بما هو كذلك، لن يغنى شيئاً ولن يقوم مقام تجربتنا المطلوبة للكشف عن الله ولكن في دائرة معرفتنا الخاصة، أي بشرطنا وعلى مقتضى إيماننا.

هنا يصبح الحق، حق العبد الذي يمثل عبد الحق المظهر الخارجي له. وحق العبد، هو اعتقاده في الحق. وكل اعتقاد في الحق هو حق، بصرف النظر عن طبيعته. فكل تصور وكل

1- الفتوحات المكية 279/4

2- انظر : مطاع صفتني: الحرية والوجود: 119

3- الفتوحات المكية: 350/3

4- ن. م، ن. ص

معتقد في الله يعد صحيحاً، لا فرق في ذلك بين معتقد ساذج بسيط وآخر عالم فقيه. إن الحق يتجلّى في ذلك التصور على قدر العبد المتصرّف فيكون ما تصور عن الحق لا سواه. «فليس الحق إلا ما هو عليه الخلق، لا يرى من الحق ولا يعلم غير هذا»⁽¹⁾. غير أن الحق القابل لتصوره كُلّ معتقد، يتحقق لذاته بالصيغة الكلية في نفس الوقت والتي تمكّنه من التعالي أي من وجهه المطلق الذي لا شريك له. «وهو (الحق) في نفسه على ما علم، وله في نفسه ما لا يصح أن يعلم أصلاً»⁽²⁾. أما الخاصية الباهرة التي تجعل من الحق قابلاً لكل الاعتقادات، فهي كونه حاضراً من معنى ما، في كل شيء. إن كل شيء يحمل الحق في جوهره بل إن جوهر كل شيء، هو حقه. وما دام الشيء ليس سوى جوهره فهو حق، وحقه ما هو عليه، ومن ذلك ما يحمله من اعتقاد وما يظهره من تصورات. فكل أنواع الاعتقادات في الحق هي شؤون الحق التي لا تنتهي. فمن «شأن الحق أنه حيث ما تصور كان له وجود في ذلك التصور ولا يزول برجوع ذلك التصور عما تصور. بخلاف المخلوق، فإن المخلوق إذا تصوره. كان له وجود في تصورك. فإذا تبين لك أنه ليس كذلك، زال من الوجود بزوال تصورك ما تصورته. فهذا فرقان بين الله وبين المخلوق. وهو علم دقيق لا يعلمه كثير من الناس»⁽³⁾.

وكدليل قاطع على أن الخلق لا يعبدون في الحقيقة إلا ما تخيلوه إلهاً لا الله بالفعل، ولا يؤمنون إلا بما تصوروه ربياً، أن الله تعالى إذا تجلّى على الخلق يوم القيمة في غير الصورة التي يعرفونها والعلامة، ينكرون روبيته ويتعودون منه ويعرضون عنه في انتظار ربهم «العبود»، حينئذٍ أخرج عليهم في الصورة التي لديهم فيقرون لي بالريوبضة وعلى أنفسهم بالعبودية. فهم لعلّاتهم عابدون، وللصورة التي تقررت عندهم مشاهدون. فمن قال منهم إنه عبدي فقوله زور، وقد باهتني. وكيف يصح منه ذلك، وعندما تحليت له أنكرني. فمن قيدني بصورة دون صورة فتخيله عبداً وهو الحقيقة الممكنة في قلبه المستور، فهو يتخيل أنه عبدي وهو يجحدني⁽⁴⁾. فكل مؤمن إنما يؤمن بمعبوده. وكل عابد، إنما يعبد ربه هو دون سواه. وهنا تتبع الذاتية بكل أبعادها، وتصبح التجربة الإيمانية تجربة وجودية تمارس بشرط الذات في مطلق الوجود، وتجسد بحسب استعدادات هاته الذات وإمكاناتها. فالعلاقة بالله، لا حد يحدّها ولا صورة تحصرها. إن الله هو المطلق، وإن لك منه بقدر استعدادك. وإن الشرك وهو ظهور صور

1- الفتوحات المكية 62/4

2- ن، م، ن، ص

3- ن، م 133/4

4- ن، م 49/1

المعتقدات التي تحمل لا شك طابع أصحابها، حقيقة ثابتة وامكانية لا مهرب منها للممكن لا بل إن الله لو لم يكن قابلاً كل صورة، أي للتعدد بلا حد، لفقد خاصية من أهم خصائصه، وهي المتمثلة في اللاتاهي والمطلقية. «فلهذا ثبت الشرك في العالم. لأنه قابل صورة كل معتقد، ولو لم يكن كذلك ما كان إلهًا. والله موجود عند كل تصور، كما هو موجود في خلاف ذلك التصور بعينه. فما آمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون»⁽¹⁾.

مطلق الاعتقاد رينا، إذ ذاك هو إنجازنا، وهو ابداع المؤمن الذي ليس مطالباً هنا بالسير على مثال سبق. وليس مطالباً أيضاً بأن ينطلق من ذاته. إن له أن يفعل ما يشاء بذاته وبتصوراته قصد العثور على ربه، وبالتالي قصد تحقيق عبادته التي «لا تكون بالشركة» على حد تعبير «أبي بكر الشبلي»⁽²⁾ (ت 334 هـ) ورغم أنه «ما قصد عابد بعبادته للصورة التي عبدها، إلا الحقيقة المستحقة للعبادة وهو الله تعالى، وهو الذي قضى به الله وحكم»⁽³⁾ إلا أن أغلب البشر «جهلوا ظهورها المطلق الذي لا يشوبه تقييد ولا حصر. فجهلوها على التحقيق وعرفوها في الجملة، وهي المعرفة الفطرية»⁽⁵⁾. وبذلك تعددت العبادة، وأصبح الإيمان مشروعًا شديد الخصوصية، ووقفة أمم الله تتطلب كل وعي الواقع وكل إخلاصه وتقانيه، فعلى قدر إخلاصه في الوقفة، يكون إخلاص الحق في الظهور وفي التجلي.

وبذلك أيضاً تقسم العبادة إلى عبادة عامة تقف عند الحدود الدنيا للاعتقاد، وهي على كل حال، حق لا ينكر. وإلى عبادة الخاصة الذين تمكنا من أن يتجاوزوا أسر الصور، واستطاعوا أن ينفوا هيمنة الخيال على علاقتهم بربهم، فكانوا في أنفسهم «هيولى لصور المعتقدات كلها. فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فإنه يقول:

«.. فَأَيْنَا تُوكِلُوا فَسَمَّ وَجْهَ اللَّهِ ..»⁽⁶⁾

1- الفتوحات المكية 133/4.

2- راجع نـ م 293/2.

3- أبو بكر: بفدادي المولد والمنشأ، كان شيخ وفته حالاً وظرفاً وعلماً، وصاحب الجنيد، وكان يبالغ في مجاهداته. من أقواله: خير كسب المرء عمل يمينه عبد المنعم الحفني: معجم المصطلحات الصوفية. ص 139.

4- عبد القادر الجزائري: كتاب المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، بيروت دار اليقظة العربية ط 2، 1966، ص 40.

5- نـ م، نـ ص

6- سورة البقرة: الآية 115.

وما ذكر أينما من أين⁽¹⁾.

هذا الإيمان الذي يستوعب الكل، ولا يرخص لضغط الانتماء الضيق، والذي هو في جوهره انتماء كامل ومفتوح إلى الحق الذي يتبدى في كل جزء من العالم، ثم يتجاوز كل هذا العالم ليشكل المطلق العصي عن التحديد، هو الإيمان الصوفي في جوهره الصافي، وفي افتتاحه العجيب على حقائق الوجود أدناه وأعلاه، وهو الموقف الأهم الذي تتخذه الذات المتصوفة إذ تفامر فتتجاوز حصر الموضع، وتلعن أطروحة المعرفة بما هي دلالة على الظواهر، وتحطم الوعي الظاهري من حيث هو وعي بالأشياء، ولتشق في النهاية، من صلب الوجود كليته الباهرة التي تتجاوز كل وصف، والتي تتطلب من الصوفية أولاً بالذات، مقدرة أكيدة على الإصرار، الإصرار على الرفض، رفض المقوله في سبيل العيان.

«إذا كان العارف عارفاً حقيقة، لم يتقيد بمعتقد دون معتقد، ولا انتقد اعتقاد أحد في ربه دون أحد، لوقفه مع العين الجامدة للاعتقادات. ثم إنه إذا وقف مع العين الجامدة للاعتقادات كلها فيه، فيخاف أن يكون هذا القدر الذي اعتقده واحد، مثل كل ذي اعتقاد في الرب. فيتخيل أنه مع الرب، وهو مع ربه لا مع الرب، مع كونه بهذه المثابة في تسريره وعدم تقديره وقوله به في كل صورة واعتقاد، وإيمانه بذلك. فلا يزال خائفاً حتى يأتيه البشري في الحياة الدنيا بأن الأمر كما قال. فهذا حد إطلاق العبد في الاعتقاد⁽²⁾.

والواقع أن الوصف الأخضر الذي يجدر إطلاقه على هذا الإيمان الصوفي، كونه إيماناً ثورياً من ناحية، وتحريراً من ناحية ثانية. فاما كونه ثورياً، فتجاوزه للتعريف والحصر، وتكميسه لحدود الوعي المنحصر في الأشياء، وأما كونه تحريراً، فتأكيده على وجود المطلق وهو يعترف بالقيود، وعلى وجود المتعالي وهو لا ينفي الصور، وعلى الإيمان بالله كما هو، وهو يعترف بالله الحق، الظاهر في كل شيء. تلك معادلة صعبة، وهي إن سهلت على مستوى الفكر والنظر، إلا أنها في الواقع تتطلب إنساناً متميزاً، أو فلنقل مع الصوفية، إنساناً كاملاً يحيا لحظته المتجاهلة ولكن في ظل الإيمان بلا تجاهله. وإذا كان الحي يقول للإنسان: **كن كييف شئت فإني** **كماتكون أكون**⁽³⁾

فإن المؤمن سوف يستحضر كل شجاعته، وسوف يبحث عن أعمق الخفايا في وعيه وفي كيانه، لكي يقول للحق «**كن كييف شئت فإني على ما تكون، بك أؤمن».**

1- فصوص الحكم 1/113.

2- الفتوحات المكية 4/165-166.

3- ن. م 4/62.

ولقد كان الإله في الاعتقادات والذي هو «بالجعل»⁽¹⁾، هو الذي أغوى بعض المفكرين وال فلاسفة بتحويل فكرة الألوهية ككل، من حقيقة موضوعية إلى مقوله إنسانية. إن «فيورياخ» مثلاً تصور أن الإنسان خلق الله ليخلع عليه صورة الكمال التي عجز عن تحقيقها ذاتياً. فـ«كان الله ليس إلا رمز شوق الإنسان وعنوان تطلعه»⁽²⁾.

أما «سامي خربيل»، فهو يتهم الاعتراف الموضوعي بالله بكونه وثنية وهمية. ويدعو إلى النظر إلى الله على أنه «قيمة مطلقة موجودة عند الإنسان، في دماغه، يحصل عليها من سلب الناقص والنهائي لأمه ولضيقه، ولعدم رضاه عن هذا الناقص والنهائي، والإدراكه إمكان تجاوز هذا الناقص والنهائي باتجاه قيم أفضل بحافز أساسى عنده يدفعه لتجاوز هذا النقص، ويتحرضه بما يراه كمالاً مطلقاً يسعى إليه»⁽³⁾.

والحقيقة أن الله هو من معنى ما، قيمتنا التي خلقناها، وهو فكرتنا التي أطلقناها، وهو أيضاً، أملنا في تجاوز حدود النهاية الرهيبة التي تهدد كل شيء، فيما على مستوى الوجود كما على مستوى المعرفة. غير أن هذه الفكرة أيضاً، لا يمكن أن تحيى، أو يكون لها حضورها وفعاليتها، إلا إذا تجاوزت حدود الوهم والخيال أي حصر الدماغ والفكر لتكون بالفعل حقيقة كبرى، ولم لا الحقيقة الأهم التي تستوعب كل ما سواها والتي توجه إلى حضورها لا في مطلقها ذاته، ولكن في كل كائنات العالم.

إن الصوفية المؤمنة - ونشير هنا إلى «ابن عربي» خاصة - تقدم لنا بالفعل، شرط التدين الحقيقي والفعال: أن نؤمن بالله المطلق ولكن على شرط أن ننطلق إليه من البداية، من الحق، أي من أنفسنا ومن العالم. إذ ذاك تكون البداية مجل النهاية⁽⁴⁾ كما قال سهل بن عبد الله⁽⁵⁾. حينئذ يكون الواحد مطلباً، ولكن عبر مسار التوحيد الذي يقربنا منه و يجعلنا نحيا في كل أنفاسنا، ونراه في كل شيء حقاً كما هو، لا مبالغة وشطحاً. ويقول «أميل بريهيه»

1- فصوص الحكم .113/1

2- حسن صعب: الإسلام والإنسان ص.6

3- سامي خربيل: الوجود والقيمة، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1 1980، ص.27

4- فتح الله البشّاني: تحفة أهل الفتوحات والأدوات في اتخاذ السبحة وجعلها في الأعنق ، مصر، مطبعة التقدم د.ت ص.33

5- أبو محمد سهل بن عبد الله التستري: لم يكن له في وقته نظير في الورع، وكان صاحب كرامات، يروي أنه لقي ذات النون المصري بمكة سنة خروجه إلى الحج، وتوفي كما قيل نحو 283 هـ، وكان دائم التردّيد: الله معي، الله ناظر إلى، الله شاهدي. عبد المنعم الحفني: معجم المصطلحات الصوفية: ص.44

معلقاً على هذا الإيمان الصوفي إنَّه ما من متصوفٍ في أيِّ عصرٍ، حسب تجربته الشخصية قد حكم بالتعارض بين رؤيته الحسية والتي هي أحياناً ماديةٌ غليظةٌ للإله، الذي يتحدث معه كما يتحدث إلى صديقٍ، أو ينصحه كما ينصح المعلم أو السيد تلميذه، وبين ما يحسه في الوقت نفسه، بأنه الموجود غير المتناهٍ وغير المحدود الذي يجعله الانجداب يفرق فيه. أنه يمر بسهولة ويسرٍ من هذه العلاقات الشخصية، إلى الانجداب بمعنى الكلمة⁽¹⁾.

وهكذا، فالله هو الرحمن ، الرحيم.. ذو الأسماء الذي قال تصريحاً:

«..وَهُوَ مَعَكُمْ أَئِنْ مَا كُتُبَ»⁽²⁾

وهو بالفعل، الله المدبر الذي به حياة العالم، والذي يعطي لكل حركة في الكون معناها.. ومعرفة الله بخصائصه تلك، بقدر ما تمثل في رأينا التقلل الحقيقي لرسالة الإسلام الإيمانية، والقائمة على الاعتراف بالواحد، خالق الكل ومدبر كل شيء، وليس المتعالي الذي لا علم له بما يقع في مملكته، فهي تمثل أيضاً الشرط الأكيد لأي تحديد فعلي للفكر الديني، والذي لن يحصل دون إعادة الفهم لمعادلة الوحدة والتوحيد، أي الاعتراف بالله المطلق - الحق، رب السماء ورب الأرض كذلك.

إن تلمس أبعاد رؤية الله في العالم، وما يمكن أن يضيفه ذلك إلى آفاق الذات الإنسانية التي تهفو إلى التوسيع والانفتاح، وإلى استيعاب كل حقائق الوجود، هو ما سيكون موضع اهتمامنا ونحن نتناول الآن علاقة الإنسان بالعالم.

2- الإنسان والعالم: بعد الخلق:

ليس ما يدفعنا إلى دراسة علاقة الإنسان بالعالم في عرفان «ابن عربي» كون العالم أحد أطراف ثلاثة الوجود الكبri فحسب، ولكن أيضاً خصوصية التصور الصوفي للعالم، والنابع من نظرية توحيدية ترى الله في كل شيء. وكذلك تميز العلاقة بين الإنسان والعالم في دائرة العرفان حيث يحيط نضج العالم إلى ظهور الإنسان، ويعبر الإنسان في وجوده، كما في معرفته عن حضور العالم فيه لا كعنصر موضوعي، ولكن كجزءٍ أصيلٍ من جوهره. وإذا كان الله هو من معنى ما، روح الإنسان وجوهره، فإن العالم هو أيضاً جسم الإنسان ومظهره. هكذا يصبح الحديث عن العالم، حديثاً عن بعد الخلق في الكائن، هذا

1- أميل برييه: الأراء الدينية والفلسفية لفيليون الاسكندرى، ترجمة محمد يوسف موسى وعبد الحليم النجار، مصر، مطبعة مصطفى البابى الحلبي، 1954، 114.

2- سورة الحديد: الآية 4.

البعد الذي طالما وثار حياة الصوفية ودفعها دفعاً إلى أن تتجاوز منطق التسليم لتأسيس الطريقة طلباً للحقيقة. وانطلاقاً من وعي أكيد بأن «غنى الإنسان عن العالم لا يصح»⁽¹⁾ وأن «الحياة في العالم شرط لازم ووصف قائم»⁽²⁾. يعترف «ابن عربي» أن الإنسان هو أساساً كائناً في العالم، أي روح موجود في جسده. العالم الجسد، يكتفنا ويشكل صياغة أولى في قانوننا وذواتنا، وهو كذلك من صميم وعيننا. حينئذ لا بد من فهم العالم.

أ- في مفهوم العالم:

يكتف تصوير «ابن عربي» للعالم غموض شديد. فهو لا يكتفي بتصوير واحد له، ولا يتلزم بتحيطيط واحد، علاوة على أنه لا يستعمل ألفاظاً واحدة في الإشارة إلى مكونات العالم. والمتابع لأنظار «ابن عربي» في هذا المجال يخرج بتصور غريب عن عالم تتدخل فيه المعاني بالمحسوسات الأخيلة، ويلتقي فيه الواقع المحسوس بالمعقولات، وتمتد مسارحه لتتصور حقائق يشملها الوجود، ولكن تتجاوز أنظارنا المحسوسة، ويتدخل الغيب والشهادة، فإذا الجنة والنار مكونات حاضرة، وإذا القلم الأعلى يكتب في اللوح كل ما وجد و يوجد. وتتنزل الأفلاك في ترتيب لا زمانى ولا مكاني. وباختصار، نحن أمام تصوير وجودي لمعطيات وحقائق تفترض أن فنفهمها في دائرة الزمن والمكان.

ومن الواضح أن أسباباً عديدة وراء هذا التصور الحي والمتسع للعالم. من ذلك أن «ابن عربي» لا يقدم أفكاره في هذا المجال على أساس من كونها معطيات موضوعية متفق عليها، بل هو يقوم بتقديم تجربته الشخصية في الاتصال بالعالم، والتي تقوم بحسب تأكيداته على الكشف والعيان. فبعد أن قام بتبيين أنواع الموجودات الكونية بدءاً من العقل الأول إلى العالم الأرضي، وتوضيح خصائص كل موجود، نجده يقول: «وهذا هو الذي أعطاه دليلاً وكشفي وهو علمي واعتقادي. نسأل الله الثبات. عليه»⁽³⁾.

وظاهر كذلك أن «ابن عربي» وهو يصور الأكوان ويعدد الموجودات ومراتبها، لم يكن مصراً على تقديم ما يمكن أن نسميه مقوله علمية «كوسموЛОجية»، بقدر ما كان يصور عوالم منها المفارق الذي لا إمكان لنا في رؤيته، ومنها البرزخي الذي يتوجه إلى الحسن من جهة ويتصل بالمعاين من جهة ثانية.

1- الفتوحات المكية 264/2

2- نـ 39-1

3- «ابن عربي»: عقلة المستوفز (لبن، مطبعة بريل 1339) ص 69.

وباختصار، نحن أمام محاولة في فهم الوجود جملة وتفصيلاً لا في تصوير العالم فقط. هكذا يصبح العالم كل ما هو عدا الله. وينقسم بهذا الاعتبار، إلى أقسام شتى. وهناك المبدعات، وهناك المركبات وهناك الأخلاق.. الخ.

فإذا ما أخذنا في الحسبان ما أشرنا إليه سابقاً من كون «ابن عربي» لا يفصل على مستوى إسناد صفة الوجود، بين الموجود الحسي الواقعي، وبين ما يوجد في الخيال والوهم، أمكن لنا حينئذ أن نقترب من مبدأ تصوره للعالم الذي لا يعتبره وجوداً مكتملأ، بل وجوداً حياً قابلاً للإضافة وللزيادة في كل لحظة وحين.

غير أن ما يمكن تأكيده أيضاً، أن تصوير «ابن عربي» للعالم ليس غريباً عن ثقافة عصره التي بقيت رغم كل الإضافات، محافظة على الانتماء إلى المجال العربي اليوناني خاصة والذي نضجت في دائرته نظرية المعرفة الكونية *cosmique* القائمة أساساً على التفريق بين عالم العقول المفارقة والعالم المادي المحسوس، وبالخصوص على المزاوجة بين تصور روحي للعالم وربط هذا التصور بما كان يعتقد أنه موجودات حسية قائمة الذات.

ويمكن أن نطلق في سبيل فهم أوضح لمفهوم العالم عند «ابن عربي» من نظريته في الوجود. فهو يعتبر أنه «ليس في الوجود سوى الله وأسمائه»⁽¹⁾.

ويماناً أن الأسماء الإلهية متعددة ومتوعنة على ما رأينا، وهي على أشد ما تكون شوقاً للتحقق فعلياً، والخروج من طور الاسم الصرف إلى التجسد الفعلي، كان لا بد أن يوجد العالم الذي لن يكون حينئذ سوى المجال الذي ظهرت فيه حقائق الأسماء الإلهية، وبرزت فيه معانها ومقتضياتها، أو هو على وجه أصح الأسماء الإلهية متجسدة وظاهرة في الحقيقة والواقع. وهو كذلك. الكثرة المقابلة لعالم الوحدة والتي من دونها لا تمام للوجود. وعلى هذا، فهو عين واحدة في أصله «ويختلف ويكثر بالصور والنسب حتى يتميز»⁽²⁾.

وهنا يلتقي «ابن عربي» مع مفهوم الأشاعرة للعالم القائم على نظرية الجوادر والأعراض. فهو يشير فعلأً في «الفصوص» إلى أن المقصود بالعين الواحدة أصل العالم عند الصوفية، نفس الجوهر الواحد الذي أكد عليه الأشاعرة⁽³⁾ وأن كان الصوفية يميلون إلى تسمية هذا الجوهر حقاً، اعتباراً لقولهم في كون الحق أصل كل شيء.

1- أبو العلاء عفيفي: «الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي و «المعتقدات في مذهب المعتزلة» (ضمن الكتاب التذكاري «محبى الدين بن عربي»، في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، مصر، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، (دار الكتاب العربي) 1969 ، ص 214).

2- فصوص الحكم 1. 188.

3- ن: م: ن: ص

ويمكن أن تكون نظرية الأسماء الإلهية المطلبة لمقتضياتها الواقعية، إطاراً جيداً لتقسيم سبب ظهور العالم. غير أن المشكلة بعد ذلك تمثل في الكيفية التي بها تجسدت الكثرة فعلياً وأصبحت واقعاً أي عالماً، وفي طبيعة العلاقة القائمة بين الوحدة والكثرة في الوقت نفسه. هذه العلاقة التي يراد أن تبقى محافظة على منطق الوحدة الأصيل الذي يستوعب كل الوجود.

والسؤال المطروح حينئذ هو كيف يكون كل شيء تعبيراً عن الله، أي متصلة بالوحدة، ويكون في الوقت نفسه هو أي محققاً لنفرديته ولخصوصيته؟ فإذا ما سارع الصوفية لضرب فكرة الجوهر المتعدد والقول بجوهر واحد هو أصل العالم نفياً للشريك وإزالة لإشكال الفلسفي والكلامي الخطير المتمثل في قضية الذات والصفات، فإن السؤال حينئذ يكون: كيف يكون الواحد واحداً وكثيراً في الوقت نفسه؟ إن هذا التساؤل يقودنا إلى تفحص معنى الكثرة المقصودة، غير أنها لا بد أن نعرج قبل ذلك إلى الكيفية التي صاغ عن طريقها «ابن عربي» تجليات السماء وظهورها في أفراد العالم وحقائقه.

نستعرض لتوضيح هذه الكيفية فكرتين من أفكار «ابن عربي» العديدة على هذا المستوى، وأن كانت تلتقي في جوهرها.

أما المقوله الأولى فتمثل في ذلك التصوير الذي يقدمه للوجود على أنه وجود متراتب، متدرج، بدءاً من أصله وهو الله إلى آخر الكائنات فيه ممثلاً في الإنسان. وبين الله والإنسان، هناك سلسلة متواصلة من العوالم التي يقدر ما تشكل دوائر وجود بدورها، إلا أنها كذلك مراد ببروز خيبة تجمع بين المراتب العليا التي انحدرت منها ومراتب الوجود السفلي التي تفتح عليها.

والمرتبة الأولى التي ستكون منطلقاً لظهور الكثرة هي مرتبة «الإلهة» وهي تمثل التجلی الأقدس من مرحلة الأحادية (الوحدة المطلقة) إلى مرحلة الوحدانية (الكثرة المتجدة)⁽¹⁾. والألوهة كما يجيئها «ابن عربي»، بمثابة الحقيقة المتصلة بالذات الإلهية من حيث هي ذات لها أسماء تتطلب بالاحاج، والإلحاح هنا ببساطة ضرورة وجودية لا مجال لمناقشتها إمكانيتها، أن تكون لها أبعادها الفعلية ونسبها الحقيقة. فالألوهة «تطلب المأله كما تتطلب الأبوة البناء»⁽²⁾. ولكن هل يعني ذلك أن الألوهة ذات وجود فعلي؟ هنا يبين «ابن عربي»

1- نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محبي الدين «ابن عربي»، دار التنوير ودار الوحدة، ط1 1983 ص58.

2- ن. م ص59.

أن هذه المرتبة لا تعدو أن تكون مجموعة من الأحكام والنسب والإضافات، أي منطقاً لشرححقيقة موجودة وليس وجوداً ثانياً مستقلاً بذاته. يقول: «المتوجه على إيجاد كل ما سوى الله تعالى، هو الألوهية بأحكامها ونسبها وإضافاتها. وهي التي استدعت الآثار».

فإن قاتراً بلا م فهو، وقدراً بلا مقدور، صلاحية وجوداً، قوة وفعلًا، محال»^(١).

هذا الوجه الثاني للذات الإلهية إن صح التعبير، هو المقتضي الثاني لفكرة الألوهية. فالله المطلق يمكن أن يكون مستغنياً تماماً عن الخلق، ولكنه ليس مستغنياً عن نسبة الخلق إليه من حيث كونه الموجد لهم وحالتهم الأوحد ولكي لا يكون ظهور الخلق معناه ظهور هويات جديدة منافسة للوجود الأوحد المطلق، الإلهي، فكان لا بد أن يفهم مثل هذا الظهور على أنه تمثل إلهي في مرتبة خيالية، تلك هي مرتبة «الخيال المطلق» الذي يطلق عليه «ابن عربي» تسمية «برزخ البرازخ» أيضاً. وهذا الخيال يمثل «الحضررة المعقولة التي تجل فيها الحق بأعيان صور المكبات، هي مرتبة التمثيل الإلهي من الوحدة الذاتية المطلقة إلى التعين المحدود بمراتبه المختلفة»^(٢). وهذه المرتبة الخيالية العامة، هي التي ستكون مجالاً لظهور أشكال الوسائل بين مراتب الوجود المختلفة. وباعتبار أن هذه الوسائل ليست في الحقيقة واقية، فإنها لن تؤول إلى تأكيد الكثرة فعلًا في العالم، بقدر ما ستبرز هذه الكثرة وكأنها صورة واحدة في خيال الوجود المطلق. وعليه، فإن برزخ البرازخ أو مرتبة الخيال المطلق، تحتوي علاوة على الألوهية التي أسفلنا كونها وسيطًا بين الله والعالم، على مرتبة العماء التي ستقوم ك وسيط برزخي أيضاً بين مرتبة الوجود المطلق وعدم المطلق، وعلى «حقيقة الحقائق» التي ستحتوي الحقائق الكلية التي تجمع بين القدم والحداث. وأخيراً على «الحقيقة الحمدية» التي ستكون مستوى الالقاء بين الله والإنسان^(٣).

وللطبيعة في تصور «ابن عربي»، معنى شديد الخصوصية. فهي لا تمثل في الكائنات الطبيعية الموجودة، بل هي «بين النفس والهباء مرتبة معقولة لا موجودة»^(٤). وكعون الطبيعة مرتبة معقولة، يعني أنها لا تمثل التجسد الحسي للكائنات التي نطلق عليها وصف طبيعية، إن هذه الكائنات لا تمثل إلا نفسها، ولكنها لكي تكون، لا بد أن تكون في الطبيعة. أي

1- الفتوحات المكية 41/1

2- نصر أبو زيد: فلسفة التأويل: ص55.

3- انظر حول هذه المسألة تفصيلاً مسهباً في كتاب: نصر أبو زيد: فلسفة التأويل، الفصل الأول من ص51-98.

4- الفتوحات المكية 2/675.

أن الطبيعة هي شرط ظهور المظاهر الطبيعية، بل هي التي تظهر فيها، وتتنفس على صفحتها هذه المظاهر. غير أنها في نفسها، ليست هذه المظاهر. فهي «وإن لم تكون موجودة العين، فهو مشهودة للحق. ولهذا ميزها، وعين مرتبتها. وهي للكائنات الطبيعية كالأسماء الإلهية تعلم وتقل وظهور آثارها ولا تجهل، ولا عين لها جملة واحدة من خارج كذلك الطبيعية، تعطي ما في قوتها من الصور الحسية المضافة إليها الوجودية، ولا وجود لها من خارج»⁽¹⁾.

وأقرب من هذا الفهم المتميز، التفريق الذي يقيمه «هيدجر» بين العالم وبين الأشياء الكائنة فيه «فالعالم كما يبدو للنظرية العادلة إنما هو مجموعة أشياء كالبيوت والأشجار والناس والجبال، والمدن. ولكن العالم ليس هو مجموع هذه الأشياء. فالظاهرة التي ندعوها العالم ليست كلية، إذ إن الأشياء تفترض هي أولاً وجود العالم، بشكل سابق عليها وليس المكس. فكأن فكرة (العالمية) هي التي تؤسس كل مظهر مادي أو معنوي جزئي لوجود الأشياء والناس»⁽²⁾.

ويميل «ابن عربي» إلى تفضيل رأي «انكسيمندريس» في كون أصل العالم ليس عنصراً بعينه من العناصر الأربع المعرفة، وإنما هو ركن خامس، وهو يدعوه بالمبهم أو اللا محدود» وهو ما يعبر عنه الإمام الأكبر محبي الدين تارة بالطبيعة وأخرى بالعماء⁽³⁾. بذلك تكون الطبيعة أصل العالم. وبما أنها مرتبة معقولة، ورغم أن آثارها متمثلة في أعيان العالم لا تخفي، إلا أنها تبقى محتاجة إلى من يتمثلها، أي من يعقلها، وليس ذلك إلا الحق. هكذا يقول العالم في تأويل «ابن عربي»، إلى الحق من حيث هو نسب وأحكام ومظاهر في مجال برزخية تصله بالحق من ناحية وتفصله عنه من ناحية ثانية، ولكن لا إمكانية له في الانفصال عن الحق. كيف والحق هو مظهر هذا العالم أو هو عقله الذي يعقله، وعين عقله له، وجوده. وهكذا يتأسس في فهم «ابن عربي» إلى حد بعيد، تصور للعالم على أنه شبيه بالصورة، لا بل هو صورة تامة إذا كانت تكشف عن جمالها عند المحجوب، فإنها للعارف، تكشف عن جمال مصورها. «فالعالم جمال الله»⁽⁴⁾. على حد تعبير «ابن عربي» نفسه.

أما النظرية الثانية التي يقدمها «ابن عربي» تفسيراً لظهور العالم ولكيفية خلق الله للموجودات، فتتمثل فيما يمكن أن نسميه «نظرية الأعيان الثابتة».

1- الفتوحات المكية: 430/2

2- مطاع صندي: الحرية والوجود: ص 73

3- محمد غلاب: المعرفة عند «محبي الدين بن عربي»، ضمن الكتاب التذكاري «ابن عربي» ص 191.

4- الفتوحات المكية: 345/2

و «ابن عربى» يصر هنا أيضاً، على تقديمها كنتاج لعيان صوٍ في لا شك فيه. والأعيان الثابتة عند «معيى الدين» هي الموجودات على ما هي عليه من دون زيادة ولا نقصان، ولكن مع افتقادها لأمر واحد، وذلك هو الوجود الظاهري المعاين.

فهي حقائق الأشياء على ما هي في نفسها في حالتها الأصلية من العدم في نفسها، حيث لا وجود لها حيئاً إلا في علم الله تعالى. وهي كما يعرفها محمود قاسم أياضاً «الذرات الروحية (...) وهذه الذرات تسرى فيها الحياة. فهي تحتوى بحسب جوهراها، على عنصر الطاقة، أو القوة التي تؤدى إلى نشأة الأجسام المادية، وهي غير متابهة في الصفر⁽¹⁾. ولكن من أين تتبع هذه الأعيان الثابتة التي هي أصل لكل الموجودات وأعيان كل الممكنات؟ لم تؤدنا دراستنا «لابن عربى» إلى جواب شاف للمسألة.

فقد حاولنا أن نجد ما يشير إلى إقراره بكونها من خلق الله، فلم نعثر على نص شاف، رغم أن محمود قاسم يؤكد أنها «لا تأتى من العدم المحض وهو الشيء الذي لا يمكن تصوره، بل تقىض من الذات الإلهية»⁽²⁾. ولا يعتبر «أبو العلاء عفيفي» أن وجود الأعيان الثابتة كان عن فيض رباني، - بل يرى أن ماهيات الموجودات أو ما يسميه «ابن عربى» الأعيان الثابتة، موجودة منذ الأزل في العقل الإلهي، وأنها هي الحق لا غيره⁽³⁾.

والحقيقة أن المسألة تتجاوز مبحث الأعيان في ذاتها إلى دائرة الوجود ككل، ما هو الأصيل فيه وما هو العرضي. فإذا كان الوجود الواجب مطلقاً هو الأصل بالإجماع، فما هو دوره بالنسبة للوجود الممكن مطلقاً؟ بل ما هو موقعه من العدم المطلق، أليست هذه المراتب وهي مراتب متينة بشكّل من الأشكال، ذات وجود مستقل واجب بذاته لذاته لا بغيره؟ إن كل موجود في العالم هو في الأصل عين ثابتة. وبما أنها نلاحظ أن بعض الموجودات لا تبقى على حال واحدة منذ ظهورها، بل تمر بتغيرات قد تقلبها من حال إلى حال، فإن بجانب كل موجود وهو في حالة الثبوت، كل حالاته التي سيصير إليها عندما يبرز إلى مستوى الوجود العيني. فلو مثلنا بالإنسان، لقلنا إن كل إنسان علاوة على أنه موجود بجواهره كعين ثابتة في العدم أصلاً، فإنه وهو على حالته تلك من العدم، يحمل معه كل الإمكانيات والمواقف والحالات التي سيصير إليها، بل وأياضاً، أن كل الانفعالات التي ستتبع منه،

1- محمود قاسم: من الموضوعات الأساسية في مذهب محبى الدين بن عربى مجلة الثقافة، السنة 13 العدد 78، نوفمبر - ديسمبر 1983. ص 89.

2- ن. م، ن. ص

3- أبو العلاء عفيفي: الأعيان الثابتة في مذهب «ابن عربى»: ص 214

موجودة أيضاً على حال من الثبوت والسكنون. فكأننا أمام برنامج كامل مسيطر من أول لحظة إلى آخر لحظة، وهو مفكك حيث إن العين الثابتة والأحوال التي ستطرا عليها، منفصلة عنها، تنظر إليها على غير تعلق بها، وليس أمام الموجد بعد ذلك إلا أن يكشف عن هذه العين، وأن يمكنها من أحوالها بحسب الوقت المعلوم والميزان المتصور.

وعلى أساس من هذا، ينحصر دور الخالق بجزاء المخلوق في إفاضة الوجود عليه. إن المخلوق الممكن رغم أنه متمكن من ذاته حاصل على هويته الخاصة المميزة له عن باقي المخلوقات، إلا أنه أسيء العدم لا فكاك له منه.

إذ ذاك، وفي إطار من مسار قدرى منظم ومعلوم، يتم الخلق الإلهي للعالم عبر ما يسميه «ابن عربى» بالتجلي الإلهي.

والتجلي الإلهي على العالم هو بكل بساطة، تعطُّف الذات الإلهية على مفردات العالم وعلى كائناته المعدومة، بإخراجها من العدم إلى الوجود. هذا الإخراج الذي يجسد عرساً كونيأً، ينتصر فيه الوجود على العدم، وينشر ألوبيته في كل مكان. وهو - أي التجلي - يتم من الله عبر «النظرة الإلهية، فمتي أراد الله لأحد المكنات في خزائن جوده أن يوجد فعلاً، نظر إليه فخرج إلى هذا العالم»⁽¹⁾.

نستنتج من كل ذلك، أن العالم في إطار من نظرية الأعيان الثابتة، موجود بأسلوبين وعلى مرحلتين. وهذا الفصل بين حالة الأعيان الثابتة في حال العدم وحالتها بعد ذلك في الوجود، هو طرح بشكل آخر لمقوله الوجود بالقوة والوجود بالفعل، وأن كل المكنات موجودة بالقوة لكنها لن توجد بالفعل إلا عبر الفاعل لذلك وهو الله. وهو حينئذ، يستخدم كدليل على التدبیر الإلهي للعالم، وقبل ذلك كدليل على الوجود الإلهي نفسه. إذ كيف للعالم أن يوجد إذا لم يكن الله موجوداً؟ غير أن الدكتور «عفيفي» يحاول جاهداً أن يجد أصلاً لنظرية الأعيان الثابتة في نظرية المثل الأفلاطونية، ولكنـه يخلص في النهاية إلى أن هذه النظرية تختلف عن نظرية المثل «اختلافاً جوهرياً»⁽²⁾ من وجوه عديدة.

والواقع أنه ليس هناك ما يدعونا إلى عقد مثل هذه المقارنة بين فكرة «ابن عربى» التي نراها فكرة مبتكرة ودليلًا على سعة خياله وعلى خصوبة أنظاره وبين الفكرة الأفلاطونية عن المثل. وواضح أن عفيفي في هذه المقارنة كما في مقارنات أخرى كثيرة غيرها، يحاول أن

1- محمود قاسم: من الموضوعات الأساسية: ص 89.

2- أبو العلاء عفيفي: الأعيان الثابتة في الكتاب التذكاري «ابن عربى»: ص 219.

يكشف عن أوراق أخرى شكلت ثقافة «ابن عربي» وأخفاها هذا الصوف الكبير ولم يعترف إلا بحقيقة واحدة، وهي كونه صاحب كشف وعيان، وإذا كانا تتفق أيضاً مع محمد غالب أن «ابن عربي» لم يكن بعيداً عن ثقافة عصره البتة، إلا أنها لا ترحب في أن نحيل أقواله وأفهامه بصفة مجانية على الفلاسفتين التي سبقته.

ويرتبط بمقدمة الأعيان الثابتة، اعتقاد «ابن عربي» في قدم العالم بهذه «الأعيان الثابتة في العدم»، هي التي تمثل في مجموعها عالم الإمكان الذي يقابل عالم الوجود بذاته. وما دام الواجب بذاته موجوداً أولاً وأبداً أيضاً، فإن الممكن بذاته موجود أبداً وأولاً، لا إمكان لخلاف هذا التصور رغم أنه قد يخالف في رأي البعض، منطق الشرع الذي ينص حسب زعمهم، على أن العالم موجود في الزمان. إن معنى أن العالم وجد بعد أن لم يكن يكتسي صبغة خاصة، فالعالم لم يكن موجوداً فعلاً وحسناً، ولكن كان موجوداً بالتأكيد كماهيات أصلية للأشياء. فكل هوية على هذا الأساس، ذاته نسبة أبدية أزلية إلى الوجود. وفعل الإيجاد يصبح في عرفان «ابن عربي»، يعني على وجه التخصيص، إخراج هذه الماهيات من حالة العدم أي الانجاناب والستر إلى حالة الوجود، أي الظهور والبروز. بذلك يكتسب العالم «الممكن» تعريفه الأخير عند «ابن عربي»، وتتفجر حقيقته الأصلية: إنه الممكن الذي يقابل مباشرة الوجود الواجب، فلا معنى لوجود واجب إن لم يقابل وجود ممكن، لا بل إلى أبعد من هذا يمكن أن يؤدinya الاستنتاج، إن الممكن الواجب حضرة أصلية الاعتبار في الوجود، تماماً كالوجود الواجب. وهنا يمكن خطر حقيقي على عقيدة التوحيد سيجعل من «ابن عربي» يرتجف فعلاً وهو يبحث عن حل، فيؤديه بحثه إلى توحيد الواجب والممكن في واجب واحد هو «الواجب الممكن» في الوقت نفسه، وفي تحليل آخر، يعلن الحيرة ويقبل بالتسليم، على ما سنرى في تناولنا للوجود الحق.

الوجود حينئذ، ينفجر في وقت واحد كواجب من جهة وكممكن من جهة ثانية. وبعبارة أخرى، إن وجود الرب يؤدي مباشرة إلى وجود المريوب من دون فاصل زمان. وهذا المريوب ليس سوى العالم بكل مكوناته التي تحمل جميعها صفة الإمكان والاستحالة. لذلك يصرح «ابن عربي»، أنه لا يمكن نفي الزمانية عن وجود الحق وإطلاقها على العالم من منطلق أن العالم مرتبط بالله ارتباطاً موجوداً بموجب يقول: «وأن العالم موجود بالله تعالى لا بنفسه ولا لنفسه مقيد الوجود بوجود الحق في ذاته. فلا يصح وجود العالم البتة إلا بوجود الحق»⁽⁴⁾ ويخلص من هذه المقدمة إلى أنه «إذا انتفى الزمان عن وجود الحق وعن وجود

مبدأ العالم. فقد وجد العالم في غير زمان، فلا نقول من جهة ما هو الأمر عليه، إن الله موجود قبل العالم. إذ قد ثبت أن القبل من صيغ الزمان، ولا زمان، ولا أن العالم موجود بعد وجود الحق إذ لا بعديه، ولا مع وجود الحق، فإن الحق هو الذي أوجده، وهو فاعله ومختاره ولم يكن شيئاً^(١). ورغم أنه يصرح هنا بأن الله هو خالق العالم وموجده، إلا أن معنى الخلق هذا يجب أن يفهم في إطار من فلسفته العامة في الوجود، لا كقول منفرد مأخوذ على ظاهره. على أننا يجب أن ننطوي إلى العمق الفلسفية الذي بني عليه «ابن عربي» نظريته في قدم العالم. ويتمثل ذلك في افتتاحه بحقيقة تبرز جلية من خلال أفهامه، تلك هي: أن كل ما يدخل الوجود يستحيل على العدم.

وهي من لب مقولات «ابن عربي» في الوجود، ومن مفاتيح فهم فلسفته في صيغها الكلية ومفاهيمها العامة.

إن العالم هو مجموع ماهيات، والماهيات جواهر، وكل جوهر هو لذاته أي موجود، وإن فقد معنى الجوهرية. لذلك فلا معنى للقول أن شيئاً قد وجد ولم يكن إذا كان هذا الشيء ينطوي على حقيقة ما. وباعتبار أن لكل شيء حقيقة هي جوهره بالفعل، فإن له إذ ذاك حق الوجود مطلقاً بقدر ما يملك من الحقيقة التي هي مطلقة في الأساس.

بذلك يحيل «ابن عربي» الجوهر إلى الحقيقة، ويحيل الحقيقة إلى الوجود باعتبار ذاتها لا شيء سواها. وبذلك أيضاً نفهم لماذا يصر على أن يدمج جوهر العالم في الجوهر الكل، أي في الحق المطلق. لأن العالم قد انكشف له على أنه حق في خلق. وكل حق خالد موجود أبداً، فالعالم خالد وموجود أبداً كذلك، أو بالأحرى هو في حالة وجود أبدى. ويقودنا هذا إلى طرح فكرة أساسية أخرى من أفكار «ابن عربي» حول العالم، تلك هي «فكرة الخلق المستمر».

ويتأسس القول بالخلق المستمر، انتلاقاً من ملاحظة حقيقتين تتصلان بالعالم أولاهما، عدم تناهي الممكنات، وثانيهما امتياز حصول التكرار في الوجود. فأما عدم تناهي الممكنات، فيقصد به «ابن عربي» أن الخلق الإلهي للممكنات وإظهارها من حالة العدم إلى حالة الوجود، هو فعل إلهي أبدى دائم. وذلك لأن هذه الممكنات نفسها لا تنتهي باعتبار أن عالم الممكن هو عالم مطلق الطرفين كما رأينا، فلا أزل يحده ولا أبد يمكن استمراره. فالممكن أبداً يساوق الواجب أبداً. والعلاقة بينهما علاقة مكون بمكون يلتقيان في نفس خاصية الوجود الجامع للطرفين يقول «ابن عربي» والممكنات لا تناهي، لأنها غير

داخلة في الوجود دفعة واحدة بل توجد مع الآنات⁽¹⁾. وإذا كان الوجود الممكن تترى حقائقه تباعاً بلا انقطاع، فإن العلم، من حيث هو متابعة لحركة هذا الوجود الممكن وتمظهراته وتجلياته، يصبح «عرفاناً» لا حدّ لحقائقه ولا نهاية لآفاقه. «والتكوين لا ينقطع، فالمعلومات لا تقطع، فالعلوم لا تقطع فأين الري⁽²⁾؟»

هكذا يجدد الله اللقاء مع العالم بخلقه المتواصل لفرداته، وبتجليه على المكنات المعروفة، وتمكينها من لذة الوجود. وهكذا يصبح الله أولاً وأبداً، موجوداً في العالم لا سيما إذا أخذنا بالحسبان، الحقيقة الثانية التي يتصرف بها العالم وهي أنه عالم لا يتكرر بنفس الخصائص مرتين أبداً. إن العالم جديد أبداً، تلك هي المقوله الأخرى المثيرة التي تكشف عنها نظرية الخلق المستمر. فلا تقرار في الوجود بل هو في خلق جديد⁽³⁾. خلق يتجاوز كل إمكانية لتصوره، لأنه علامة على نفس تمظهر العالم وتجليه بحسب إرادة الوجود المطلق في كل أطواره الدنيوية والآخروية. والخلق أبداً، هو الجدل الأعمق الذي يعيشه العالم بين قوة الجذب إلى العدم الذي هو فيه أصلاً، وبين قوة الاندفاع إلى الوجود الذي يتم بتجلّي رب الوجود. هكذا يصبح العالم في معناه الصويف الأخير، هذه الحركة الأزلية الأبدية التي تكتفي كل موجود، وتعبر عن كيفية وجوده نفسها بما أنها تشكل قبل ذلك، ماهية وجوده نفسها. إن الممكن ليس هذا وذاك من المكنات. إن كل ممكن هو في تحليله الأبعد، عدم يرتمي في أحضان الوجود. وجود يسلب فعالية العدم، وبذلك يصبح الممكن بكل مكوناته، حركة العالم باتجاه الوجود. ففي كل ممكن يكمن هذا الجدل، جدل الموت والحياة، جدل الوجود والعدم، وهذا الجدل هو مؤسس حركة الوجود الكل، وهو معنى الكينونة للكائن الممكن التي تتميز بأنها كينونة لا سكون لها أبداً. يقول «ابن عربي» واعلم أنه ليس في العالم سكون البتة. وإنما هو متقلب أبداً، دائمًا من حال إلى حال، دنياً وآخرة، ظاهراً وباطناً إلا أن ثم حركة خفية وحركة مشهودة⁽⁴⁾.

ولا يفوّت «ابن عربي» أن ينبه إلى أن مقولته هذه في الخلق المتجدد، تقترب إلى حد كبير من نظرية الأشاعرة في تجدد الأعراض والتي مقتضاها أن العرض الواحد لا يبقى زمانين في الجوهر الواحد. وإنما يعيد الله خلق الأعراض في الجواهر في كل لحظة تأكيداً

1- الفتوحات المكية 2/552.

2- ن. م، ن. ص

3- ن. م 3/159.

4- ن. م 3/304.

على إشرافه الدائم وعلى تدبيره وقيوميته، وانطلاقاً كذلك من المقوله الكلامية في العرض بكلونه «ما لا يبقى زمانين» عند البعض، أو ما لا وجود له بنفسه» عند البعض الآخر. واضح أن «ابن عربي» لم يكن بعيداً عن التأثر بالأشاعرة هنا، رغم أنه يحاول أن يقدم نظرية هذه على أنها شأن كل أنظاره، عياب لا دخل له في صنعته ولا في تطبيقه^١. غير أنه يجب التتبه إلى أن الخلق الجديد عند «ابن عربي» لا تفهم كل أبعاده إلا في إطار من مقولته في الوجود عامه، هاته المقوله المتميزة التي تحيل الوجود إلى الوحدة، والعدد مهمها تكثير، إلى الواحد الفرد. فلو سايرنا مقتضى هذا الفهم العام، لوجدنا أن «ابن عربي» لا يقتصر بالفعل على القول بتجدد الأعراض، وإنما هو يقول بتجدد مفردات العالم، جواهرها وأعراضها «ظاهراً وباطناً» كما قال: وذلك لأنه لا يؤمن بانفصال جوهر العالم عن جوهر الحق، بل يتوجه إلى القول باتحادهما في وحدة الحق الشاملة. وعليه فلا جوهر للعالم خارج الحق، بل لا جوهر للعالم فعلاً لا داخل الحق ولا خارجه. والعالم ليس سوى نسبة وعرض في جوهر الوجود الكل.

لقد سبق أن رأينا كيف أن «ابن عربي» يصف العالم بقوله إنه «جمال الله» معلناً بذلك عن حقيقة العالم وعن وظيفته في الوقت نفسه. فالعالم مظهر ومجلٍ فيه يتجلّى الحق تعالى، فيكشف عن الوجود الممكّن ما يعانيه من أسر العدم.

فلا ظهور لأي ذرة من ذراته إلا بالحق. والحق تعالى جميل، فالعالم بما هو مظهّره، هو جميل أيضاً. وجمال الله الذي يفهم في دائرة العرفان على وجوه شتى يتمثل عند «محبي الدين» أساساً في مقوله «كمال العالم» التي تعد كذلك من مقولاته المهمة في إطار منظومته في فهم الوجود وتصوره. ومن المعلوم أن القول بكمال العالم الذي يبرز غالباً في شكل الصياغة المعروفة «ليس في الإمكان أبدع مما كان» كان نظرية متداولة في أوساط الفلسفات القديمة وفي أوساط الفلسفات الصوفية أيضاً، وبخاصة عند «أبي حامد الغزالى». وكان تبرير القول بكمال العالم، ينطلق من الإقرار بأنه إذا كان الله تعالى كاملاً، فإنه لا يصدر عنه إلا ما هو كاملاً، تماماً مثل مقوله أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، والتي تعد أساساً نظرية الفيض الوجودي في الأفلوطينية.

١- يدعم «ابن عربي» مقولته في الخلق المتجدد التي يشهدها العالم بقوله تعالى: (إِنَّمَا يُنَزَّلُ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كُلُّهُ مُبِينٌ) (سورة ق: الآية 15) ويوضح أن هذا الخلق الجديد هو شفون الله التي ذكرها أيضاً في قوله تعالى: (إِنَّمَا تُنَزَّلُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّهُ مُبِينٌ شَانٌ). (سورة الرحمن: الآية 29)

أما «ابن عربي» فإنه يعتبر أن كمال العالم هو حقيقة فعلية متصلة بواقع العالم نفسه. فلقد تبين لنا، أنه يوحد بين مفهوم العالم من جهة، ومفهوم الممكن من جهة ثانية. ويعتبر أن مفردات العالم ما هي إلا تجليات حقائق عالم الإمكان. وعالم الإمكان هذا يتمثل كماله بقدر بروزه على ما هو عليه من الإمكان فإذا كان النقص من سمات الممكن، فإن بروزه على هيئة من النقص هو كماله وهو مطلوب. وإذا كانت أصناف الآفات، وعديدة القبائح والسيئات، هي سمات لازمة لعالم الإمكان، فإنه يتجاوز حقيقته وبعدو حده لو رفضها ونبذها.

ففي النقص الذي يعنيه عالم الإمكان، تجل لكماله، وفي عدمه دليل تمامه. ولنا أن نستمر، فنقارب بين شتى الصفات والحقائق على اعتبار أنها من لب كينونة عالم الإمكان، ومن جواه وجوده. «فلو لم يوجد النقص في العالم لما كمل العالم، فمن كمال العالم وجود النقص الإضافي فيه. فلذلك إنه وجد على أكمل صورة، بحيث إنه لم يبق في الإمكان أكمل منه، لأنه على الصورة الإلية»^(١). واضح إذاً أن «ابن عربي» إذ قرر أن العالم كاملاً على ما هو عليه من الإمكان وعلى ما يعتوره من عدم، وما يتخلله من نقص، ينطلق من مقوله أساسية يمكن إضافتها إلى سلسلة مقولاته المهمة في تshireح الوجود، وهي أن كمال الشيء يبرز بقدر تحقيقه ل Maherietه، وجماله يتجسد بقدر اقترابه من تمام جواهره. فإذا ما كانت Maherietه أن لا Maheriet له، وكان تمام جواهره في الامتناع عن التجوهر، فإن كماله في نقصه، وجماله في عرضيته ونسبته. تلك مقوله مرکزية في مبحث الوجود، وعلى أساس من الوعي بها قامت مدارس وجودية كاملة سواء في القديم أو الحديث، وفي دوائر معرفية شتى لتتظر لمفهوم جديد للوجود الإنساني باعتباره الوجود الناقص الذي لا كمال له إلى في اعترافه بنقصه، وفي وعيه بنسبيته. هكذا يبرز لنا العالم في عرفان «ابن عربي»، كمرتبة بارزخية أيضاً، فيها يكشف الوجود المطلق عن حقيقته وعن آثاره، وفيها يعبر الوجود الممكن أيضاً عن أبعاده وعن معانيه. وكذلك يمكن النظر إلى العالم دائمًا على أنه حق من زاوية الحق، وهو من هذا المنظور، العالم الجميل، الكامل مجلـ الله وعلامة تدبيـه وإشرافـه المستـمر، ومعجزـته المستـمرة في التـمـظهر أبداً وأـلـاً.

ومن زاوية ثانية، يتجلـ العالم خلـقاً، مـمـكـناً، مـعـدـومـاً بـالـأـصـالـةـ، مـوـجـودـاً بـفـيـرـهـ لاـ بـنـفـسـهـ مشـتـتاًـ فيـ صـحـراءـ العـدـمـ الـمـوـحـشـةـ، لاـ جـمـعـيـةـ لـهـ إـلـاـ فيـ عـيـنـ الـجـمـعـ، وـهـيـ الـحـقـ لـاـ سـوـاهـ.

وهو على هذا المستوى، نقص وعدم وفقاء. غير أن هذا الممكן، هذه الهوية المعدومة أصلاً، والتي في إمكانها عين عدمها، إن كانت قد وجدت في الله مخلصاً ل Maherها من ريبة العدم، فإنها ستتجدد في موجود آخر يننسب إليها، مخلصاً ومنقاداً من التشتت الوجودي والمعرفي، إنه الإنسان تعبير العالم ومظهره الأكمل.

بــ الإنسان تعبير العالم :

لاحظنا أن «ابن عربي» يؤكد أن العالم يخلق خلقاً مستمراً، وأن المكانت، تتألى عملية إيجادها أبداً، دنيا وأخره، تحقيقاً لكمال الوجود الذي لا تمام له إلا بوجود عنصرية المطلق والحادث معاً. ويقدم «ابن عربي» قراءة لمسار التكوان والخلق هذا، على أنه اتجاه نحو كمال الوجود الحادث بظهور الموجود الأخير الذي ستوفر فيه كل الكمالات الحادثة، وهو الإنسان. فالإنسان لم يوجد على هيئة مكتملة منذ البداية، وإنما كامن ظهوره خاتمة مراحل عديدة قضتها في مراتب التدرج في الخلق، إلى أن أصبح آدم المكرم والمخاطب بالتكليف. فلقد «أنت عليه (الإنسان) أزمنة ودهور قبل أن يظهر في هذه الصورة الأدبية. وهو في الصورة التي له في كل مقام وحضرة، من فلك وسماء وغير ذلك، مما تمر عليه الأزمان والدهور. ولم يكن قط في صورة من تلك الصور، مذكوراً بهذه الصورة الأدبية العنصرية. ولهذا ما ابتلاه «الله» قط في صورة من صوره في جميع العالم، إلا في هذه الصورة الأدبية»^(١).

معنى ذلك، أن مسيرة العالم منذ إيجاد أول موجود فيه، ليست سوى استعداد متواصل لتوليد هذا المخلوق الكوني. وعلى وجه أدق، فإن الكون كله ليس في حقيقته وأصله، إلا صوراً أولى غير مكتملة للإنسان. وبظهور الإنسان، يكون نظام الخلق قد بلغ غايته، وصيغة العالم قد آتت إلى منتهاها.

ويكون عالم الإمكان وبالتالي، قد حصل على كمال إمكانه بظهور الوعي الحادث، الذي سيقابل الوعي الكلي المطلق، الإلهي. وأساس هذا التصوير لسلسل الوجود الحادث عند «ابن عربي»، افتتاحه بأن الأخير من المولدات، يجمع حقائق كل ما سبقه. والإنسان «وهو آخر مولد، فتجمع فيه قوى جميع العالم والأسماء الإلهية بكمالها».

نحن أمام مراحل شتى خاضها العالم في مراتب التفصيل والتفرقة، إلى أن استطاع أن يحصل على اكتماله. وبذلك تكون حركة العالم وتحولاته صيغة قاصدة ومشروعاً

شاختاً، وجهته موقف الجمع والوحدة، وغايتها اكتمال الكيان في كتاب الجمع، ومحتصر شريف. فالعالم كله تفصيل آدم. وأدم هو الكتاب الجامع⁽¹⁾. وباعتباره الكتاب الجامع، فإن آدم، المخلوق الإنساني الأول، سوف يحمل في ذاته كل حقائق العالم العنصرية والمعرفية، المتفرقة في أجزاء الوجود. فهو «الكلمة الجامعة ونسخة العالم. فكل ما في العالم جزء منه. وليس الإنسان بجزءٍ لواحد من العالم»⁽²⁾.

وعلى هذا، فالإنسان على صورة الكون. وإذا كان الكون ذا بعدين، بعد غيب وبعد شهادة، فإن الإنسان أيضاً لا بد أن يحمل في جوهر تكوينه، هذين البعدين ليقابل «بغييه الغيب وبشهادته الشهادة»⁽³⁾. وبذلك تكتمل له حيازة الصورة الكاملة للعالم، ويصبح مجلس لكل حقائق الكون، ومظهراً لها، ومحتصراً شريضاً، يغنى العارف عن البحث خارجه. ففي آدم كل الكون. ذلك أول تأويل لعلاقة الإنسان بالعالم عند «ابن عربي»، يجعل من الإنسان مخلوقاً «أمه العالم بأسره، وأبوه معروف غير منكور»⁽⁴⁾. وهو يقصد هنا بالأب المعروف، الحق تعالى، أصل كل شيءٍ وموجده.

وإذا كان الإنسان من العالم في هذه المنزلة، فإن منطق الإحالة المتبادلة بين ماهيتي كل واحد منها، يصبح أمراً ممكناً وصحيحاً. فعندما نتحدث عن الإنسان، نكون قد ذكرنا العالم. وعندما نذكر العالم، نكون قد تحدثنا عن الإنسان في شكل آخر. بذلك ينتب الإنسان إلى العالم نسبةً أصلية، ويحمل من أبعاده ما يحمل الطفل من أمه. وليس ذلك بالهين في الحقيقة، فالطفل يحمل من أمه ما يشكل نسيج كيانه و برنامجه وجوده وتدرجه في الأطوار.

وعليه فإن «العالم إنسان كبير والإنسان عالم صغير. العالم إنسان متفرق الأجزاء والإنسان عالم مجتمع الأجزاء»⁽⁵⁾.

هذه النظرية في العالم الأصغر والعالم الأكبر، هي من الانتشار بين المتصوفة المسلمين، بحيث شكلت عنصراً من أهم عناصر منطقهم في فهم العالم وإعادة تركيبه

1- الفتوحات المكية 6712

2- نـ 136/1

3- «ابن عربي»: «بلغة الخواص في الأكوان إلى معدن الإخلاص» مخطوط دار الكتب الوطنية التونسية تحت رقم 18193 الورقة عدد 7.

4- الفتوحات المكية 11/3

5- نصر أبو زيد: فلسفة التأويل ص 159

معروفيًا، ويظهر أنها لم تكن فكره مستحدثة، بل لقد عرفت في عصور سابقة. وبخاصة لدى فلاسفة اليونان حيث يؤكد «عثمان يحيى» إنها «ذات أصل يوناني نفذت إلى الأوساط الإسلامية بواسطة إخوان الصفا»⁽¹⁾.

ويذكر عن بعض المؤرخين، أن الفكرة «أول ما ظهرت في التراث الإغريقي عند علماء الفلك والطب كنظريّة علميّة، ثم انتقلت إلى أوساط الفلسفة الأفلاطونية الجديدة ولا سيما المتأخر منهن كـ«Preclus» (براقيس) حيث احتلت لديهم دوراً كبيراً، شبيهاً بنفس الدور الذي احتلته في التصوف الإسلامي والفلسفة الإشراقية»⁽²⁾.

ولا شك أن ما تقرى به مثل هذه النظرية، من إمكانية التوحيد بين الإنسان والعالم، وكذلك قابليتها لأن تصبح منطلقاً «علمياً» في حدود معارف تلك العصور طبعاً، لإعلان هيمنة الإنسان على العالم. كل ذلك جعل من الصوفية يتداولونها كحقيقة أساسية من حقائق الوجود. إن العالم هو الأساس الوجودي في تكوين الإنسان، الذي لا يعدو أن يكون خلاصة نقية من كل الكائنات. غير أن هذا الإنسان نفسه بقدر ما هو نتيجة، هو أيضاً إضافة ومبدأ. فالعالم من دون الإنسان بمثابة الجسد الميت الذي لا روح فيه. ومعنى ظهور الإنسان، أنه سيكتمل بظهور الروح ومعانقتها للجسد. حينئذ يفهم ظهور الإنسان، على أنه المرحلة الخاتمة من مراحل تكون العالم، وهي مرحلة نفخ الروح. تماماً كالجنبين الذي يتدرج في مراتب التكوين إلى اللحظة التي يأذن الله فيها بنفخ الروح فيه، حينئذ أيضاً، يتم القضاء، ويكتب مصيره وقدره بأحرف أبدية، وقلم لا يقبل حبره المحو، يقول «ابن عربي»: «فالإنسان روح العالم، والعالم الجسد. فبالمجموع يكون العالم كله هو الإنسان الكبير والإنسان فيه، وإذا نظرت في العالم وحده دون الإنسان وجنته كالجسم المسوى بغير روح. وكمال العالم بالإنسان مثل كمال الجسد بالروح»⁽³⁾. وباعتبار أنه منفوخ، شأن الروح في جسم العالم، فإن الإنسان هو «المقصود من العالم»⁽⁴⁾.

ونظراً إلى أن روح الشيء، هو جوهره المقوم له، وهو في الحقيقة ما يعطيه حياته، فإن الإنسان بالنسبة للعالم، يعتبر مبدأ حياة، وفي الوقت نفسه مبدأ تقسيم. وبظهور الإنسان

1- عثمان اسماعيل يحيى: تحقيق كتاب التجليات الإلهية «لابن عربي». مجلة المشرق س 60 ج - 1966، هامش رقم 1، ص 110.

2- ن. م. ن. ص

3- الفتوحات المكية 67/2

4- ن. م. ن. ص

أيضاً، يحقق العالم كماله الحقيقي، بعد أن لم يكن مجرد وجوده، إلا سعياً وتدرجاً نحو الكمال.

ثم من هو أكمل من موجده؟ وما ثم إلا الله، فليس في الإمكان إلا مثل ما ظهر
لا أكما، منه»⁽³⁾

هكذا تزفّ صفات الموجد على الموجود. ويصبح المخلوق مجلّي الخالق وهذه العلاقة للعالم بالحق من حيث هو مرآته، تسمح علاوة على تأسيس منطق التواصل الدائم بين الله والعالم، باستحضار الله في كل أجزاء العالم الأمر الذي يجعل منه وجوداً رحباً فسيحاً هو مجلّ للجمال ومطالع للأنوار. وبذلك يصطبغ بقداسة أصيلة، ويرحظى باحترام صادق من قبل الصوفي، الذي يرى الله في كل شيء. والواقع أن الفكر الصوفي عموماً، يتوجه إلى الانفتاح على العالم باعتباره هوية تحمل معنى، وكينونة ينتمي إليها منطق، ويوجهها تأويل.

إن العالم إذ ذاك حركة، ووجود جميل. وهذا في الحقيقة، من المواقف الإيجابية التي تحسن للتفكير الصوفي عموماً، على خلاف ما يدعوه الكثيرون من ضيق الصوفية بالعالم وإنكارهم له، ناسين بذلك أنهم يخلطون بين مفهوم العالم ومفهوم الدنيا في منظومة أهل الأذواق والأشواق. وانطلاقاً مما ذكرناه من كون الإنسان هو روح العالم، فإن ظهوره بعد حدثاً كونياً متميزاً وترنيمة للوجود مخصوصة. فالإنسان في دائرة من هذا العرفان، يشكل بالنسبة لكلية الوجود، ضرورة لا غنى عنها. وبذلك يرتقي بالممكן من مجرد إمكانه إلى وجوبه، على الرغم من هذا الامكان نفسه.

الفتوحات المكية 449/3

۲-ن، ن، ن

١١/٣-٣

«فما كمل الوجود إلا بظهور الحادث»⁽¹⁾ وليس الحادث، إلا العالم. والإنسان من هذا العالم جوهره وروحه. فلا كمال للوجود إلا بالإنسان الذي يتزل حضوره، على أنه لب وجوده ومعنى.

ونلاحظ مما سبق، مدى تغلغل منطق التوحيد في عرفان «ابن عربي» الذي لا يرى الإنسان كياناً غريباً عن العالم، ولا وجوداً منفصلاً عنه، وإنما يسعى إلى التوحيد بين الإنسان والعالم، وإلى إعلان أن هذه النسبة هي من الوثوق والقرىء، بحيث إن أحدهما روح الآخر، الذي بدوره يشكل جسماً لهذه الروح. تلك قرابة صميمية ونسبة حميمة، تسمح «لابن عربي» في مرحلة لاحقة، بإتمام مشروعه الأكبر، متمثلاً في صياغة فهم موحد لكل الوجود. غير أن هذا العالم «المسافر أبداً»⁽²⁾ بقدر ما هو موضوع عياب الصوفية، ومجل لآيات ربه التي تبرز في كل أجزائه، من الذرة إلى المجرة، ورغم إصرار الصوفية على أنهم يباشرونـه كما هو بلا تحديد ولا تعسف، فهو يبقى مع ذلك، عالماً إنسانياً، سواء أكان منظوراً إليه من زاوية العقل، أو متقاعلاً معه بواسطة الوجدان. فالإنسان في العالم، ولكن العالم أيضاً في الإنسان. وما هو فينا، يكتفينا، لا يغرينا بالقبول بقدر ما يدفعنا إلى محاولة كسر الحدود، حدود الانحصار، ومحاولات الإفلات عبر التأويل. العالم المؤول، عالم الصوفية حينئذ، هو ما سنحاول التنوذ إلى بعض أسراره في هذا التحليل اللاحق.

ج- العالم بين التأويل المادي والتأويل الروحي :

ننجه الآن إلى تفحص مقولـة صوفية خطيرة بشأن العالم وهي قولهـم إنـ العالم المادي ليس إلا صورة ظاهرية يحركـها عالم آخر غائبـ بالـ ظاهرـ بالـ اثـرـ، ألاـ وهوـ عـالـمـ الغـيـبـ. ونؤكـدـ بدـءـاـ آـنـتـاـ لـاـ نـسـعـ هـنـاـ إـلـىـ التـعـرـيفـ بـعـالـمـ «الـصـوـفـيـ»ـ كـمـوـضـوـعـ مـنـفـصـلـ،ـ وإنـماـ نـرـغـبـ فيـ اـكـتـشـافـ الـذـاـتـ الـتـيـ تـخـبـئـ وـرـاءـ الـفـهـمـ،ـ وـقـيـةـ مـعـرـفـةـ أـسـرـارـ مـنـطـقـ خـطـابـهاـ الـتـيـ قـدـ تـخـفـيـهاـ وـلـكـنـ يـفـضـحـهاـ تـأـوـيلـهاـ وـتـصـورـهاـ لـشـتـىـ مـوـضـوـعـاتـ الـمـعـرـفـةـ وـالـكـوـنـ.ـ فـالـتـأـوـيلـ لـاـ يـتـجـهـ إـلـىـ الـمـوـضـوـعـ كـمـاـ قـدـ يـحـاـوـلـ الـمـؤـولـ أـنـ يـوـهـمـ،ـ وـإـنـماـ هـوـ يـنـطـلـقـ وـقـدـ حـدـدـ بـدـءـاـ شـرـوـطـ فـهـمـ الـمـوـضـوـعـ الـذـيـ لـنـ يـكـوـنـ حـيـنـئـذـ إـلـاـ مـوـضـوـعـ الـذـاـتـ،ـ وـهـنـاـ،ـ وـقـيـةـ إـلـاـ طـارـ مـعـرـفـةـ الـعـالـمـ،ـ تـتـصـارـعـ مـنـذـ الـقـدـيـمـ فـلـسـفـتـانـ تـمـيلـ إـحـدـاهـماـ إـلـىـ أـنـ تـرـاهـ مـجـلـ لـجـدـلـ ثـائـيـ بـيـنـ الـغـيـبـ وـالـشـهـادـةـ،ـ وـتـكـتـفـيـ الـأـخـرـىـ

1- الفتوحات المكية 101/4.

2- نـ مـ 264/4

بحصره في المادة سواء كظاهرة متحركة، أو في فهم أبعد وأعمق، كمادة في جدل الصيغة
عبر القانون الذي وإن حكمها، فهو لا يتجاوزها بحال.

وتبع خصوصية الفهم الصوفي للعالم من توسيع دائرة جدل الغيب والشهادة إلى درجة التأكيد على أن كل ذرة في العالم، محكومة بالعالم الروحاني المفارق. وأن لكل جسم في العالم، روحانية مصاحبة هي ذات التدبير فيه. يؤكّد «ابن عربي» هذا التعليم بقوله: «اعلم رحْمَكَ اللَّهُ وَنُورُ بصيرتِكَ، أَنَّ عَالَمَ الْمَلَكُوتَ هُوَ الْمُحَرِّكُ لِعَالَمِ الشَّهَادَةِ وَتَحْتَ قَفْرِهِ وَتَسْخِيرِهِ حَكْمَةٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى، لَا لِنَفْسِهِ اسْتَحْقَقَ ذَلِكَ، فَعَالَمُ الشَّهَادَةِ لَا يَصْدِرُ مِنْهُ حَرْكَةً وَلَا سُكُونًا وَلَا أَكْلًا وَلَا شَرْبًا، وَلَا صَمْتًا، إِلَّا عَنْ عَالَمِ الْفَيْبِ»⁽¹⁾. وبذلك تتأسس ثنائية الوجود وينشطر العالم إلى حقيقتين مختلفتين من حيث الأثر والتجسد، ولكن ليستا منفصلتين بل هما على أشد ما تكونان اتصالاً. فالحقيقة الثانية، التي هي عالم الشهادة لا حركة لها، ولا سكون إلا بفعل الحقيقة الأولى، متمثلة في عالم الغيب. ويوضح «ابن عربي» الأمر، بما يحدث على مستوى حياة العالم الحيواني. فالملاحظ، أن حياة أي حيوان وحركة أعضائه، إنما مصدرها القلب «وهو من عالم الغيب، والحركة وما شاكلها من عالم الشهادة»⁽²⁾.

والعالم الغيبي المهيمن على عالم الشهادة، هو العالم الروحاني الذي هو واحد من حيث الأصل، إذ إن روح الوجود واحدة. ولكنّه يعيد تأسيس وحدته وتدبره في كل جسم من العالم. «فإِنَّ لِكُلِّ صُورَةٍ فِي الْعَالَمِ رُوحًا مُدَبِّرَةً، وَحَيَاةً ذَاتِيَّةً، تَزُولُ الرُّوحُ بِزُوَالِ تِلْكَ الصُّورَةِ كَالْفَتِيلِ. وَتَزُولُ الصُّورَةُ بِزُوَالِ ذَلِكَ الرُّوحَ، كَمَلِّيَّتِ الْذِي مَاتَ عَلَى فِرَاسَهُ وَلَمْ تَضُرِّ عَنْقَهِ»⁽³⁾. غير أن «ابن عربي» يستطرد إلى فكرة غريبة، وهي تأكيده على أن حضور الروح في صورة العالم، إنما هو حضور التدبر والتوجيه. أما الحياة الذاتية لهذه الصور فهي غير متأثرة بوجود الروح أو بغيابها». والحياة الذاتية لكل جوهر فيه، غير زائلة بتلك الحياة الذاتية التي أخذ الله بأبصار بعض الخلق عنها»⁽⁴⁾. معنى ذلك على وجه التحديد، أن الروح المبثوثة في الجسم، ليست جوهر حياته ومقوم وجوده. إنها على وجه أدق، شرط في حركته وسكنه، وموته. وحياته الظاهرية من ضمن عالم الحركة والسكن، ولكن الحياة بمعناها الأعمق

1- «ابن عربي»: رسالة في الفراسة الحكمية والشرعية مخطوط بدار الكتب الوطنية التونسية رقم 17927، الورقة 6 الوجه الأول

2- «ابن عربي»: رسالة في الفراسة الحكمية والشرعية

3- الفتوحات المكية .67/3

4- ن، ن، ص

متمثلة في وجود الجوهر بذاته، هي وجود أصل يتجاوز الجدل الدائر فيه بين الحركة والسكنون الذي يحده تفاعل عالمي الغيب والشهادة.

واعتباراً إلى أنه «ما من شيء تكون له صورة طبيعية في العالم، إلا ولها روح قدسي»⁽¹⁾، فإن العالم كله يصبح حقيقة واحدة ذات وجهين وجه مؤثر هو الغيب، ووجه متاثر منفعل، هو عالم الشهادة. وهكذا يهيمن جدل الغيب والشهادة على العالم بكل ما فيه ومن فيه ليصبح من معنى ما، القضاء المبرم الذي لا يرد، والحقيقة الأصلية التي تمنع العالم هويته ومعناه.

يبدو أن هذه الفكرة في هيمنة عالم الغيب وإشرافه على عالم الشهادة، ليست غريبة عن الثقافة الإسلامية عموماً، وبخاصة عن معنى الإيمان الديني في الإسلام، والذي يتمثل أساساً في الاعتراف بعالم الغيب وبالجوهر الإلهي من هذا العالم، على أنه الفاعل لكل شيء بل ربه وصانعه. إن عالم الغيب هو المقوله الأساسية، وهو العقيدة الركن، التي بها يتم إيمان المؤمن. ويتأسس هذا الإيمان على الاعتراف بأن الله على كل شيء قادر وأنه هو الفاعل أصلاً باعتبار أنه ما من خلق يخلق صغيراً كان أو كبيراً، إلا وهو خلقه تعالى أولاً، وتحت رقبته وتدبيره⁽²⁾. تلك هي البنور الأولى التي شكلت مبادئ جدل الغيب والشهادة عند «ابن عربي» وغيره من المتصوفة. غير أن كيفية ظهور هذا الجدل وطريقة تتحققه، تختلف في المنطق الصوفي عنها لدى الفلسفه والمتكلمين المسلمين. فعلى حين يكتفي عامة المسلمين بالحديث عن إشراف إلهي عام على الكون، ويصرحون بخالقية الله له، دون أن يحاولوا الوصول إلى النتائج النهائية التي يؤدي إليها مثل هذا الاعتراف، فإن «ابن عربي» يلح على استفاده نتائج هذا الإيمان، وينطلق من مقدماته ليبني عليه هيمنة سلطان الروح على عالم الشهادة.

إلا أن «محمد عابد الجابري» يذهب إلى أبعد من مجرد تصوير فكرة الجدل الكوني هذه في مقولات الإسلام الأولى وفي مصادره الأصلية بل يشير إلى أن هذا المعتقد في التأثير المتبادل، هرمسي⁽³⁾ وأنه من صميم مبادئ الكيمياء الهرمية، التي ستتجدد لها بعد ذلك صدى

1- الفتوحات المكية 305/2

2- يشير القرآن الكريم إلى هذا المعنى في قوله تعالى: (.. وَمَا يَعْرِفُ عَنْ سَرِّكَمَنِ نَفَّالَ ذَرَّةً فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّماءِ وَلَا أَصْغَرَّ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَّ إِلَّا فِي كِتَابِ مِنْ) (سورة يونس: الآية 61).

3- الهرمية: نسبة إلى هرمس «المثلث» كما هو شائع في المؤلفات العربية أو المثلث بالنبوة والحكمة والملك، كما ورد في كتاب المبشر بن فاتك أو العظيم ثلاث مرات «كما يرد في المراجع الأجنبية. ترجمة لكلمة Trismegiste الملازمة لاسم المميزة له عن باقي الهرماسة - انظر الجابري: تكوين العقل العربي: 174 وما بعدها.

واسعاً عند فيلسوف كيميائي مسلم هو جابر بن حيان». ويدرك «الجابري» أن المبدأ المؤسس للكيمياء الهرمزية يتمثل في اعتقاد الهرامسة أنه «ما من طبيعة إلا وهي مجذوبة بطبيعة أخرى وما من طبيعة إلا وهي تهيمن على طبيعة أخرى»⁽¹⁾. وعلى هذا، فإن القول بالأصل - الطبيعة - الروحي للأشياء، هو بمثابة البحث على علل لحركة هذه الأشياء خارجها. الأمر الذي كان سمة للكيمياء القديمة عامة، والذي أسس على حد قول الجابري أيضاً، ظاهرة خطيرة انتقلت إلى الفكر الديني في الإسلام، تلك هي ظاهرة «دمج العلم في الدين والدين في العلم»⁽²⁾. وبالطبع، لم يكن الجابري لينتهاء إلى غير ما انتهى إليه فعلاً من القول بأن التصوف الإسلامي ليس سوى صدى للمعتقدات الهرمزية، التي نهل منها حتى «أمسى هرمسياً تماماً»⁽³⁾.

والواقع أننا نرى أنه لا بد من التفريق بين معنى دمج العلم في الدين والدين في العلم، وبين مغزى الاعتقاد في الترابط والتداخل الكامل بين المبدأ الروحي والمبدأ المادي. فنحن على المستوى الثاني، أمام عملية توحيد لقطبين الأولى تسميتها الحقيقة والواقع. إن حقيقة حركة كل شيء، مبدؤه وأصله الروحي أما واقعه وتمظهره، فشكلاً المادي المحسوس. ولسنا هنا أمام منطق ديني كما قد يخيل إلى البعض، على العكس، إن «ابن عربي» يشير إلى هذا الجدل على أنه واقعة كونية شاملة ومهيمنة لا تذكر من قبل العارفين. وصحيح أيضاً، أن خلفية هذا الجدل بين الغيب والشهادة خلفية دينية، ولكنه جدل لا يهدف إلى إقصاء العلم، لأنه من العبث فعلاً، أن نعتبر مجرد تمظير المادة علمًا أي أن تكون الظاهرة المادية إحالة مباشرة إلى العلم. إنه على الأصح، مقوله في تأطير الواقع وفي تأويله، أي ميتافيزيقاً لا تتجاوز حدودها إلى محاصرة مقولات العلم، بقدر ما تقدم نفسها كمبدأ يلتقي مع العلم، من حيث هو الحقيقة كما هي في الواقع أيضًا.

ذلك هو الشرط الأول في التأويل الصوفي عموماً، وعند «ابن عربي» خصوصاً. إنه تأويل لا يتوجه رغم ذاتيته، إلى نفي حقائق الموضوع وإعلان سلطة الذات على الحقيقة، بل يحاول أن يقدم نفسه دائمًا، كمبحث في الحقيقة. ويرد «ابن عربي» فكرة الهيمنة الروحية، إلى مقولته الأساسية في ظهور العالم تفيساً على الأسماء الإلهية. وباعتباره مجلٍّ، فهو أيضاً مجال لأثر هذا الاسم فيه. فلا ظهور لشيء في العالم إلا على مقتضى حقيقة الاسم الإلهي الذي يحكمه.

1- الجابري: تكوين العقل العربي: انظر 182، وانظر أيضًا م ص 195.

2- ن م ص 182.

3- ن م ص 211.

بهذا يصبح لكل موجود ولكل حقيقة في العالم «أصل إلهي ترجع إليه. لو لا ذلك الأصل الإلهي يحفظ عليها وجودها، ما وجدت ولا بقيت»⁽¹⁾.

ولكن ما معنى هيمنة الأسماء الإلهية على مفردات العالم؟

يعني ذلك عند «ابن عربي»، أن الحق هو أصل العالم. وإن كل كائنات هذا العالم تحمل بالضرورة برنامج الحق مسطراً في خلاليها وفي تكوينها. فإذا ما كانت الأشياء تبدو ظاهرياً وكأنها لنفسها، أي تحيا ذاتها وكيانها المستقل وإذا كان لكل موجود كوني سبب يربطه بالعالم، كأن يكون مولداً، فإن الكشف الصحيح كما يؤكّد «ابن عربي»، يكشف أن له وجهاً ثانياً إلى الله.

حينئذ تظهر أشياء العالم للعارف، كبرازخ بين أسبابها الظاهرة، وبين الله تعالى⁽²⁾. هكذا تتجاوز الحركة الكونية أبعادها الظاهرة من حيث هي واسطة الربط بين مفردات العالم الخارجي، ومن حيث هي صادرة عن أسبابها المادية، لتصبح إشارة في عرفان العارف، تكشف له عن تدبير الله تعالى، وعن أثره في الوجود. ليس معنى ذلك أن العارف ينكر قوانين التفاعل الكيميائي الكوني، وقوانين التواصل بين الكائنات كما تبينها مختلف فروع العلم ومجالاته، ولكنـه فقط لا يتوقف عند مجرد القانون، بل يتجاوزه إلى طرح السؤال العقلي المعروف حول مبدئه وغايته. هنا تبيع الإيديولوجيا بالضرورة، ويصبح العالم مجالاً لوقف؛ موقف هو منحاز بالأصل إلى انتفاء أصل يأسر الذات ويكون معنى إيمانها. إن الإيمانية في معناها الأعمق، ليست أكثر من النفوذ إلى سر الله في الوجود، في الوقت نفسه الذي تترافق فيه بحقائق هذا الوجود على ما هي عليه. ذلك هو مقام الجمع بين السببين، السبب الكوني، والسبب الإلهي. ولنقل بزrix الالتقاء بين عالمي النسب والشهادة في فكر العارف الذي لا يرى أن الظاهرة من حيث هي مشهودة، قادرة على أن تعلن بنفسها مبدأ وجودها، وأن تتحقق في بدء من ذاتها ومتنه من صيرورتها، معنى لكونها. إن الحركة فعل الوجود، ذلك اعتراف أول يشكل مبدأ التأويل الروحي للكون. ولكن وجهة هذه الحركة، هي مجال واحتصاص رب الوجود.

وهنا نجد أنفسنا مبشرة، لا أمم العالم المعطى فقط، وإنما أمم العالم الرمز الذي هو في تركيبه الجديد، نتيجة عيان صوّي يتجاوز مجرد العيان «التجربة» العلمية وإن كان لا ينفيها.

1- الفتوحات المكية 340/2

2- نـ م: 568/2

بذلك يبرز المفهوم العرفاني للكون على أنه كون الله، ليقابل المفهوم المادي، الذي يصر على عدم الخروج عن منطق العيان التجربى، وعلى تعريف العالم فقط بكونه يعني «نفس مفهوم الطبيعة كما هي من دون إضافة غريبة»⁽¹⁾. معنى ذلك، أن العالم ليس سوى ما يظهر فقط، وأنه وجود وحركة، وجدل في ذات الموجود المادى الظاهر، وأنه بحسب هذا التعريف، مكتف بنفسه وليس في حاجة إلى تقسيره بما يسميه «نيتشه» بـ«وهم العالم الخلفية»⁽²⁾. وهنا نجد أنفسنا في عمق المفهوم الظاهري للوجود، الذي ينص أولاً وبالذات على أن «الظاهر يحيل إلى السلسلة الكلية للظواهر، لا إلى واقع مختبئ يجتذب لنفسه كل وجود موجود»⁽³⁾. بذلك يتوحد الوجود بالظاهر، ويشكلان حقيقة واحدة مقتضها، أن حقيقة وجود كل موجود هي مجرد ظهوره، وما يحمله هذا الظهور نفسه من أبعاد لا تتجاوز ظاهرته التي ظهر فيها. يقول «سارتر» بما يقىس وجود الظهور، هو أنه يظهر. لما كنا قد حصرنا الواقع في الظاهرة، فإننا نستطيع أن نقول عن الظاهرة، إنها كما تظهر»⁽⁴⁾. ويدفع «سارتر» بالمقوله إلى نهايتها الخطيرة قائلًا: فلماذا لا ندفع بالفكرة إلى حدودها ونقول إن وجود الظهور هو الظهور»⁽⁵⁾. ومع هذا الاستنتاج الأخير، نلتقي مع الإيديولوجيا الثانية في تفسير العالم، الإيديولوجيا المادية، التي تبني على مصادرات ثلاثة مهمة، بشأن مكونات الوجود بلخصها «سارتر» فيما يلي قوله: «يبدو أن أول خطواتها «المادية» هو إنكار وجود الله وإنكار الغائية العلوية، وثاني خطواتها، هي إرجاع حركات الروح، إلى الحركات المادية. والثالثة هي استبعاد الذاتية، مع تحويل العالم وفيه الإنسان، إلى نسق للأشياء المتراقبة فيما بينها علاقات كلية»⁽⁶⁾. فالعالم في تأويله الثاني المادى، هو أيضاً كما نرى، عالم مؤول، أي عالم مصنوع، ليلاً من منطق الإيديولوجيا المادية. والحقيقة أن «سارتر» نفسه، الذي يعد نقده هذا من أضخم الأفهام حول الفلسفة المادية، سريعاً ما يخلص إلى الحقيقة التالية: «وأننا استنتج هنا بمنتهى الإخلاص أن هذا المذهب (المادى)، ميتافيزيقي وأن الماديين ميتافيزيقيون»⁽⁷⁾.

1- سارتر: المادية والثورة: 9.

2- سارتر: الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت دار الأداب ط1 1966 ص 14.

3- نـ مـ، نـ صـ

4- نـ مـ صـ 21

5- نـ مـ، نـ صـ

6- سارتر: المادية والثورة ص 7.

7- نـ مـ صـ 8-7

وبذلك نخلص إلى الاستنتاج، أن ما قدم حول العالم من أفهام سواء من قبل المؤمنين أو من قبل الماديدين، لا يمكن أن يتجاوز مجرد كونه موقفاً من العالم، لا العالم في حد ذاته. فكل منظومة في المعرفة تتطلب «ميتابيفيزياً» خاصة، مهما كان مشرب هذه الميتابيفيزيا. سواء أمالت نحو تأكيد حضرة الروح، أو نفي الوجود الروحي تماماً.

وإذا كان «ميرلوبينتي»، يدعو الفلسفة إلى أن «تعلم النظر إلى العالم كما هو»⁽¹⁾. فإن تاريخ الفلسفة نفسه، أثبت إلى حد الآن، أن العالم لا يمكن أن يكون بالنسبة للإنسان، إلا هذا العالم، أي «عالمنا» بما نحن فيه نصنعه ونؤوله، ونعيشه. ولعل الوجوديين، كانوا الأكثر توفيقاً في محاولة ملاحقة الظاهرة بالانغرس فيها، ومحاولة تقمص حقيقتها، أي بمحاولة نسيان أنفسهم في انفعال العالم.

ليس غريباً إذ ذاك، أن يعيد «ابن عربي» تأسيس العالم. وأن يعبر عن روح مغامرة، في عملية القراءة الثانية هذه، إلى حد يرتجف معه «هانز شيدر» ليصف هذا العيان، بأنه رغم أنه يعرض نفسه على أنه نتيجة عيان صويف، لكنه في الواقع ليس إلا من عمل عقل يركب التصورات بيرود»⁽²⁾.

ولكن لماذا اعتبر «شيدر» إن مقالة «ابن عربي» في العالم هي أدلى إلى أن تكون ترتكيباً عقلياً، وليس مظهراً لتفاعل وجداً مع روح العالم، كما هو الشأن بالنسبة لباقي المتصوفة؟

للإجابة عن هذا السؤال، لا بد أن نشير إلى ذلك البناء الروحي البائلي الذي أقامه «ابن عربي» بموازاة الوجود المادي للعالم، والذي شكل ما يمكن أن ندعوه مع «الدكتور نصر أبو زيد» «الدولة الباطنية»، بكل ما تعنيه الكلمة دولة عادة من نظام حكم تراتبي، قائمة على أساس من سيطرة السلطة العليا فالتى دونها، إلى آخر المراتب. وت تكون الدولة الباطنية عند «ابن عربي»، من مجموعة مختاراة من كل البشر يحكمون العالم، ويوجهون مساره إلى ما وجه له. وهم إلى ذلك، وهذا هو السبب الأهم في وجودهم، يشكلون الشرط الحقيقى في استمرار رسالة العالم. ولا ريب أنهم وهم يتولون المهمة الكونية الضخمة، لن يكونوا أبداً كأن من البشر، وإنما هم صفة مختاراة تلتقي رغم اختلاف حظوظ أفرادها، في صفة جامدة وهي كونها، على حظ

1- انظر مطاع صفدي: الحرية والوجود ص 56.

2- هانز هيريش شيدر: نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين مصدرها وتصویرها الشعري ضمن كتاب الإنسان الكامل في الإسلام، عبد الرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات ط 2 1976، ص 69.

كبير من الإيمان بالله. وكذلك فإن حضور الروح فيها، يتجاوز من حيث مداره، حضورها في باقي العباد. وعلى رأس هذا العالم الباطني، الذي يقدمه «ابن عربي» على أنه المقصود الأول من حركة العالم وجوده، نجد «القطب» وهو الذي لا يكون في الزمان إلا واحداً وهو «الغوث» وهو من المقربين، وهو سيد الجماعة في زمانه^(١). ويستطرد «ابن عربي» في ذكر هؤلاء مقسمًا إليهم إلى رجال الله مما يحصرهم العدد، وإلى آخرين مما لا يحصرهم عدد، وموزعاً على كل طائفة منهم، أدواراً كونية بها يتم حفظ المقصود من وجود العالم وبقائه. أما المستشرق «ماسينيون»، فيحصر رجال الغيب عند الصوفية في «ثلاثة من النقباء»^(٢) وأربعون من الأبدال^(٣) وسبعة أمناء^(٤) وأربعة عمد^(٥) ثم القطب وهو الغوث^(٦).

ومهما يكون من شأن رجال العالم الباطني هؤلاء، فإن الصفة التي تكاد تجمعهم، هي كونهم «مجهولون في الأرض معروفون في السماء»^(٧). إن المهمة الأساسية لعالم الأقطاب والورثة هو حفظ روحانية العالم وتأكيد انتماهه إلى الحق تعالى أولاً وآخرًا. وتوجيهه إلى قصده التهائى، وهو ربه الذي خلقه.

1- انظر الفتوحات المكية 6/2 وما بعدها.

2- النقباء: هم اثنا عشر نقيباً في كل زمان لا يزيدون ولا ينقصون على عدد بروج الفلك الاثنى عشر برجاً ولهم استخراج خبايا النفوس وغوانلها. وأما إبليس فمشكوف عندهم يعرفون منه ما لا يعرفه من نفسه وهم من العلم بحيث إذا رأى أحدهم أثر وطاة شخص في الأرض علم أنها وطأة سعيد أو شقي
انظر الفتوحات المكية 7/2

3- الأبدال: الأبدال أو البدلاء هم سبعة رجال يسافر أحدهم من موضع ويترك جسداً على صورته فيه بحيث لا يعرف أحد أن فند ذلك معنى البدل لا غير. وهم على قلب إبراهيم عليه السلام (الكاشاني: إصلاحات الصوفية: 14).

4- الأمناء: هم الملائكة وهم الذين لم يظهر ما في بوطنهم أثر على ظواهرهم وتلامذتهم ينقليون في مقدرات أهل الفتوى (الكاشاني: ص 11).

5- العمد: عند الكاشاني: العمد المعنوية: هي التي تستمسك بها السموات المشار إليها بقوله تعالى: (خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِعِزْمَةٍ عَنْ دُرُّهَا ..) (سورة لقمان: الآية 10) فإنه تلوين إلى عمد لم ترونها وهي روح العالم وقلبه ونفسه، وهي حقيقة الإنسان الكامل الذي لا يعرفه إلا الله، كما قال تعالى: (أولئك تحت قباب لا يعرفهم غيري). انظر: الكاشاني: ص 96.

6- دائرة المعارف الإسلامية: تأليف مجموعة من المستشرقين، مادة تصوف، تحرير ماسينيون 237/5

7- الفتوحات المكية 12/2

ليس غريباً حينئذ، أن يرتب «ابن عربي» على هذا البناء الباطني افتتاحاً بأن العالم خلق للتسبيح بحمده سبحانه لا لأمر آخر (...) والعالم لا يفتر عن التسبيح طرفة عين، لأن تسبيحه ذاتي كالنفس للمتنفس⁽¹⁾. وهو يقدم هذه القناعة على أنها حقيقة وسر من أسرار العالم، لا تكشف للمحظيين.

يقول: « فمن أسرار العالم أنه ما من شيء يحدث إلا وله ظل يسجد لله ليقوم بعبادة ربه على كل حال، سواء كان ذلك الأمر الحادث مطيناً أو عاصياً. فإن كان من أهل الموافقة، كان هو وظله على السواء. وإن كان مخالفًا ناب ظله منابه في الطاعة لله تعالى»⁽²⁾.

هل نحن أمام حقيقة، أم نحن أمام موقف؟ يخيل إلينا أننا لسنا في حاجة إلى الإجابة. إن العالم هنا يصبح مفهوماً على النحو التالي: إنه حركة لا بد أن ترکع شاءت أم أبى. وبذلك يتحقق الانسجام ويتجاوز الصويف كل أشكال الخلل والنكران التي يمكن أن تحدثها الكثرة في الوجود، وبذلك أيضاً يطمئن العارف إلى أنه ما زال يملك بشأن العالم، وبشأن الوجود عموماً، حقيقة كليلة قابلة لتفسير كل شيء. إن إعلان روحانية العالم وتأويله في هذا الاتجاه، هو إعلان أول وبالذات، لسلطة العارف على الوجود، وتأكيد على استيعابه للمعادلة الكونية. وبمعنى آخر، إنه إعلان أن العارف هو بالضبط في الموضع الذي يجب أن يكون فيه الكائن صاحب الوعي، أعني الموضع الذي يسمع بانتاج الحقائق الكلية، أمهات حقائق العالم، ومبادئ تفسير الوجود. وهنا أيضاً، وكما لاحظنا فيأغلب موضوعات المعرفة الصوفية، يجد «ابن عربي» سندأ حقيقة من القرآن يدعم اتجاهه في استحداث لسان ثان للعالم به يكون مسبحاً لله، خاضعاً لاحكامه. فهو يستشهد مثلاً بقوله تعالى:

**«الْمُرَسَّأَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ
وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ . . .»⁽³⁾**

1- الفتوحات المكية 151/3.

2- نـ 137/1 مـ.

3- سورة الحج: الآية 18.

ويستشهد كذلك بقوله تعالى:

﴿وَلَمْ يَسْجُدْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَبَّابَةٍ وَالْمَلَائِكَةُ وَهُنَّ
لَا يَسْتَكِبُونَ﴾^(١)

تسبيح الوجود باسم ربه، حقيقة قرآنية لا لبس فيها. و «ابن عربي» في الحقيقة، قد أحسن تأويلها عندما أعلن أن تسبيح العالم ذاتي له كالنفس للنفس، أي أن في نفس تمظهر مفردات العالم، وفي جوهر صيرورتها وفقاً لقوانينها يكون تسبيحها. هكذا تكون الشمس مسبحة باسم الله، وهي تنطلق من المشرق إلى المغرب في رحلة هي اقتراباً أبداً من مستقر لها. وهكذا يسبح القمر باسم الله، وهو يخضع للتقدير، فيهل ثم يكتمل أوان الإبدار، ثم يؤوب إلى ربه كالعرجون القديم، لا يفته اكتماله عن نقصه.

وفي كل موجود كوني مجل للتسبيح الإلهي. وسواء أعلم ذلك الموجود أنه يسبح أم لم يعلم، فإن من الأكيد أن موجوداً آخر عدا الله، يعلم أيضاً سر هذا التسبيح بل بهيم فيه، ويندمج في نفس تعبير الوجود عن طاعته لربه. وذلك هو أيضاً، العارف المسؤول للكون باسم الله.

أخيراً، هكذا يتوحد العالم في نظام واحد شامل، وهو تسبيحه وفي تسبيحه، تتتفى كثرته، ليبرز تأويله، وتتأوله هو أنه عالم رغم أنه متعدد في أفراده إلا أنه واحد في اتجاهه، واحد في قصده. وبهذا نقترب أخيراً من المشروع الكبير، مشروع الوحدة الكلية التي تنتظم الوجود كل الوجود، في سكونه وحركته، في ظاهرة وباطنه، وأيضاً في أوله وآخره. إذ ذاك، نحن أمام الوجود الحق.

3- الوجود الحق: ائتلاف الحق - الخلق وميلاد الإنسان:

لاحظنا ونحن نتناول علاقة الإنسان بالله، أنه بقدر ما أن الله المطلق تدع بجبروته، وأسدل على ذاته المطلقة الأستار، فليس إلا هو على ما هو عليه أولاً وأبداً، فإن الله الحق، تعطف على اسمائه، فخلق الخلق ليكونوا مظاہر لهذه الأسماء، ومجالي لأحكامها ومقتضياتها. فامتد الحق (الأسماء) في الخلق على مستويات ومراتب، وكان تمام ظهوره في

1- سورة النحل: الآية 49

الإنسان جامع الأسماء الالهية على وجه الكمال. الإنسان الحق أو بالأحرى «الإنسان «العبد - الحق»، تلك منظومة أولى من منظومات الوجود، شكلت أساس ظهور هذه النشأة الإنسانية التي لن يكتمل معناها إلا بتعبيرها عن جانب آخر من الوجود، ذلك هو الوجود الممكن أو العالم، الذي توزعت حقائقه على مفرداته التي لا يحصرها العد، فكان الإنسان ابن العالم ومجلاه الأخير، هو الخلق الجامع لحقائق عالم الإمكان.

الإنسان الخلق، تلك هي الحقيقة الثانية المتممة لجوهر الوجود الإنساني. وبالقاء الحقيقتين، واجتماع العالمين، واتصال البعدين في هذا البرزخ الجامع، يبرز منطق الوجود على شكل تامٍ، وتجلّي حقيقته الأصلية، جامعة الحقائق. «الوجود الحق - الخلق»، الذي يختصر أخيراً إلى «الوجود الحق»، هو الحقيقة التأليفية التي لا تشكل جمعاً لأصولها فقط، وإنما تجسد على المستوى الوجودي، كيماً جديداً يتضاد إلى الكون: إنه الإنسان الذي سيشهد الميلاد الصعب، الميلاد الذي أنكرته الملائكة خوفاً على الحق من ظهور الفساد فيه، والذي أنكره الشيطان خوفاً من تمام الحق فيه. حينئذٍ كان لا بد للحق المطلق أن يصرح، ولقد فعل: إن الميلاد هنا ليس وجوداً مكتفيًّا بوجوده، إنه مشروع جديد في الوجود. فوجوده توحيد للوجود، ليس إلا ذلك سبيلاً لتأدية الأمانة وتحقيق الخلافة من قبل هذا البعث الجديد في نسخ الوجود - الكامل - الحق.

وإذا ذاك، كان على الإنسان أن يتهيأ لاستخلاص من لب الوحدة منطقها ومن عمق كيانه، من خلقه ومن حقه على السواء، معناهما ليؤوب في النهاية إلى ريه بالمعنى الواحد الأحد، بالتوحيد الحالص، فيحوز النصر ويضمن لذة الشهود. فكيف تجلت وحدة الوجود عند «ابن عربي»؟ وكيف كان الإنسان في عرفانه مجلٍّ هذه الوحدة وموجهها نحو التوحيد في الوقت نفسه؟

أ- معنى وحدة الوجود:

ليست فكرة وحدة الوجود مستحدثة، بل هي من أقدم العقائد الإنسانية في فهم الحياة وتصور الوجود. ولم يكن ظهورها مقتصرًا على دائرة ثقافية دون أخرى، رغم أنها كانت أقرب إلى قلوب فلاسفة الشرق القدامي، الذين أدتهم تأملاتهم إلى تلمس أبعاد وحدة الكون، وقادتهم رياضاتهم إلى التوحيد بين الجسم والروح، فاكتشفوا اللطيف في الكثيف، وصعدوا الحسن إلى مستوى المعنى على اختلاف بين الجميع طبعاً، في خصوصيات تصور كل منهم، وفي دقة تعبيتهم عن نفس الوجود الساري، الذي طاف بعقل البعض، بينما اتجه إلى القلوب مباشرة لدى البعض الآخرين.

وغمي عن الإفصاح، القول بأن «ابن عربي» لا بد أن يكون قد اطلع على طرف من مذاهب الفلسفة في «وحدة الوجود»^(١)، وعلى الكثير من أقوال وأشعار أسلافه من المتصوفة

١- بخصوص المصادر التي يعتقد أن «ابن عربي» استقى منها فكرة وحدة الوجود يمكن العودة إلى: أبو العلاء عفيفي: من أين استقى «ابن عربي» فلسفته التصوفية؟ وبخاصة الصفحات (٢٠-٢٣)، وهنا يبدو عفيفي مضطرباً فعلاً في تأكيد انتساب عقيدة وحدة الوجود عند «ابن عربي» إلى فكرة «الفيلسوف» الأفلاطونية لكنه لا يثبت أن يصرح بأن «ابن عربي» قد صاغ نظريته في وحدة الوجود مستفيداً من الآراء الأفلاطونية التي أخذها عن إخوان الصفا. يقول: «وهكذا بعبارة أخرى يدخل «ابن عربي» فكرة الفيوضات إلى مذهبة في وحدة الوجود، أخذَ هذه الفكرة عن إخوان الصفا، ويحلها من هذا المذهب محلاً خاصاً مع أنها في أصلها ليست من وحدة الوجود في شيء» (ص ٢٣ من البحث المذكور أعلاه). وإلى مقدمة فصوص الحكم «التي يشير فيها عفيفي إلى المصادر التي شكلت أصولاً لوحدة الوجود عند «ابن عربي» يقول: «فقد قرر مذهب وحدة الوجود في صورته النهائية ووضع له مصطلحاً صوفياً كاملاً استمد من كل مصدر وسعة أن يستمد منه القرآن والحديث وعلم الكلام والفلسفة المشانية والفلسفة الأفلاطونية الحديثة، والفنونية المسيحية، والرواقيّة، وفلسفة فبلون اليهودي، كما انتفع بمصطلحات الإمامية الإمامية الباطنية والفرامطة وإخوان الصفا ومتصوفة الإسلام المتقدمين عليه ولكنه صبغ هذه المصطلحات جميعها بصبغته الخاصة واعطى لكل منها معنى جديداً يتفق مع روح مذهبة العام في وحدة الوجود». (ص ٧).

وراجع لنفس الكتاب: الأعيان الثابتة في مذهب «ابن عربي» والمدعومات في مذهب المعتزلة في الكتاب التذكاري ص 216

وراجع أيضاً: محمد غلاب: المعرفة عند محبي الدين بن عربي في الكتاب التذكاري لـ «ابن عربي» ص ١٨٦، وبذهب محمد غلاب في نفس البحث إلى نفي أن يكون «ابن عربي» من فلاسفة الوحدة وبعد تقديم جملة من النصوص يستنتج قاتلاً: يبدو جلياً أن الإمام محبي الدين كان بريئاً البراءة كلها من فكرة وحدة الوجود نقيناً من مبدأ الحلول وإن عقیدته كانت من أكثر العقائد تزيهاً لله وأجلها تقديرها.

ويمكن أيضاً مراجعة: الجابر في تكوين العقل العربي ص ٢١٣، وكذلك علي سامي النشار في نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١٨٩/١ و كذلك دائرة المعارف الإسلامية ٢٣٣/١ مادة «ابن عربي»، للمستشرق قير. واضح أن ما ثار حول «ابن عربي» من جدل في القديم أيضاً كان مبعثه فكرته هذه في وحدة الوجود، فقد انقسم الناس حوله بين مؤيد ومحذر. نجد في كتاب مناقب «ابن عربي» لإبراهيم القاري البغدادي النص التالي: فمن طعن عليه «ابن عربي» وذهب إلى تكفيه: الواسطي والبدر ابن جماعة والزبن العراقي، وأبن تيمية وأبو حيان الأندلسي وأبن خلدون والبقاعي وغيرهم، وهم ليسوا من أهل الطريق. ومن من أشار به ودافع عنه مثل القاضي الزملکاني والفيروزابادي والقارئ البغدادي والعزبن عبد السلام في آخر حياته والسيوطني والشعراني وعلي بن ميمون وغيرهم.

انظر: إبراهيم القاري البغدادي: مناقب «ابن عربي»، تحقيق صلاح الدين المنجد بيروت، مؤسسة التراث العربي ١٩٥٩ ص ٦-٧.

وبورد الواسطي بالفعل قائمة باسماء كتب وقع تأليفها حول «ابن عربي» مدحًاه أو قدحًاه فيه.

ال المسلمين، الذين هزت هذه العقيدة أعماقهم أيضاً رغم أنه لا يقدم عرفانه أبداً كفكري ذي نسبة إلى السابقين أو اللاحقين من بني البشر. وإنما يعلن أبداً، أنه وارث للكلمة وعن ربه، متلقٌ، غير أنه إذا صح ما نعتقده من أن وحدة الوجود هي منطق شاملٍ في فهم الوجود، يستوعبه البشر، كل بحسب إمكاناته ومدى استعداده، فإن «ابن عربي» أيضاً لم يكن هنا مجرد ناقل لذهب سابق معروف، كما يوهم البعض وإنما كان كما تكشف تجربته، صوفياً يقف أمام الوجود بكل جبروتة، يحاول أن يفهمه. ومعنى أن يفهمه، لدى الصوفية عادة، بنفس معنى أن يوجد. هكذا، نفضل أن يكون الحديث في دائرة العرفان عن كيفية توحيد كل واحد من العرفانين على حدة، وعن مدى أصالة تجربته ومدى اتساعها. وقدر أن منطق الإحالة، قد يؤدي فعلاً إلى التعسف على المذهب وإلى تهميشه في درجة لاحقة.

كيف تبدى الوجود «ابن عربي» وهو يقف بروح الصوفية، فرد الوجود أولاً، ولكن أيضاً صاحب مشروع تأويله وتوحيده ثانياً؟

الصورة الأولى التي تجلّى بها الوجود «ابن عربي»، تجلّيه على هيئة كلمات، هي كلمات الله تعالى. «الموجودات كلها كلمات الله التي لا تتفدّ فإنها عن «كن» وكن كلمة الله»⁽¹⁾. فعل الله عين قوله، وقوله عين ظهور الأشياء في العالم. فـ«ليست كلمات الله سوى صور المكانت، وهي لا تنتهي، وما لا ينتهي لا ينفد، ولا يحصره الوجود». وـ«ابن عربي» هنا يستلهم الآية القرآنية:

﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَخْرُ مِدَادَ الْكَلَمَاتِ مَرَبِّي لَقَدْ لَبَخَرُ بَلَّ أَنْ تَفَدَّ كَلَمَاتٌ

مرَبِّي وَلَوْ جَنَّا بِمَثْلِهِ مَدَادًا﴾⁽²⁾

فالله تعالى متكلّم، وكلامه تعالى عين ذاته، وذاته لا تنتهي، فكلامه لا ينتهي، فـ«الموجودات لا تنتهي». فـ«كلمة هي وجود وكل وجود هو موجود». بذلك يتوحد الوجود بالوجود، ويصبح الوجود فيضاً أبداً، أي موجوداً أبداً، وباعتبار أن «السنة العالم كلها أقوال الله»⁽³⁾ فإن الوجود يظهر حينئذ، على هيئة رق منشور، وبساط مفتوح، يكتب فيه الله تعالى كلماته بواسطة كلمة «كن». «فالوجود كلّه رق منشور، والعالم فيه كتاب

1- «ابن عربي» فصوص الحكم 142/1.

2- سورة الكهف: الآية 109.

3- الفتوحات المكية: 211/3.

مسطور»⁽¹⁾. وبذلك يستوعب الوجود العالم، ويضممه إليه. فيكون العالم بعض الوجود، والبعض هنا لا يخالف الكل وإنما يندرج فيه ويدوّب في أحشائه.

وبما أن الله تعالى، هو الوجود المطلق كما يؤكّد «ابن عربى»، فإن كل وجود سواء هو تعبير عنه وإعلان عن حضوره. إن الوجود الثاني المحدود، هو علامات الله وشعائره⁽²⁾. والشعائر حرم تذكّر بحالاتها، وتدعى الإنسان إلى الإبانة والخشوع فكل موجود دعوة لله، وتذكّر به. وفي كلمة، أن كل موجود هو آية من آيات الله.

واستشعاراً منه لهذا الترابط الوثيق الذي يضم أجزاء الوجود بعضها إلى البعض، تمثل «ابن عربى» حضرة الوجود على شكل شجرة أصلها الحق وفروعها الخلق وأغصانها الأسماء الإلهية. وسمى تلك الشجرة، شجرة الوجود أو شجرة الكون⁽³⁾ قال: « فهو (الحق)، الأصل الذي نحن فروعه، والأسماء أغصان هذه الشجرة أعني شجرة الوجود. ونحن عين الشجر، بل هو عين الشجر»⁽⁴⁾.

وهذه الصورة هي من ألطاف الصور فعلاً للوجود، ومن أشدّها استيعاباً وتوضيحاً لمعنى وحدة الوجود. فالشجرة تتكون من أشياء ثلاثة، أصلها وفرعوها وثمرتها. فأصلها هو سبب وجودها، ومع ذلك فهو لا يظهر للعيان بل يختفي تحت الأرض، وهو سبب إمداد الشجرة بالماء، سر حياتها تماماً كـالله تعالى، الذي خلق الخلق واحتجب عنهم، مع أنه سر حياتهم وسبب الأسباب في استمرار وجودهم ونبضات قلوبهم.. ولأمر يتصل بنفس الرمز، كان قلب الإنسان الذي منه تطلق الدماء في العروق معلنة عن الحياة، خافياً عن عين الإنسان، بعيداً عن تدبّره وتسويقه. أما الأغصان، فهي أسماء الله تعالى المعبرة عن حفائق الذات الإلهية والتي تطلب ظهور آثارها في عالم الممكن لذلك ستتفرع الفروع لتشكل المعاني الفعلية لهذه الأسماء. وفي آخر كل فرع ثمرته التي هي في الوقت نفسه ثمرة الغصن، وفي حقيقتها الأبعد، ثمرة الأصل، سبب حياة الشجرة الكل، وعلة إثمارها. وهنا في مثال شجرة الوجود، لا يتوحد الوجود كـمظهر الله فقط، وإنما يتعدد في غaitه التي يتوجه إليها. فكل مراتب الوجود بدءاً بالأصل وانتهاء بالفرع، تتجه إلى تحقيق الغاية الكبرى وهي ظهور الثمرة. بذلك فالثمرة، ثمرة الوجود، إنجاز مشترك وتوبيخ لتواصل

1- الفتوحات المكية: 367/2.

2- نـ3/527.

3- «لابن عربى» رسالة بهذا العنوان، مصر بولاق 1292 هـ

4- الفتوحات المكية 3/151.

وتلامح تام محكم، بين كل أطراف شجرة الوجود. وهذا ما يجعل من الوحدة المقصودة، ووحدة حية متحركة وقادمة. أي وحدة بالأصل، ولكنها تحمل في أطواها جدل الأجزاء والفروع.

أما الصورة الثالثة التي يدعونا «ابن عربي» إلى تأمل الوجود على منوالها، فهي صورة رياضية. فهو على منوال الفياثغوريين، يقرر أن الواحد أصل العداد، وسر هويتها. فكل عدد جديد، إنما يتكون من إضافة الواحد إليه. فالواحد في كل عدد يصحبه، به يحفظ وجوده وبفقدانه ينعدم. يقول: «فهمما نظرت الوجود جمعاً وتفصيلاً، وجدت التوحيد يصحبه لا يفارقه البة، صحبة الواحد الأعداد (...) فمتي انعدم الواحد من شيء عدم. ومتي ثبت، وجد ذلك الشيء. هكذا التوحيد إن حققته⁽¹⁾

«..وَهُوَ مَعَكُمْ لَمَّا كَنْتُمْ ..»⁽²⁾

والواحد الله، وهو اسمه الأقرب إليه، والأشد تعبيراً عن خصوصيته في دائرة الإسلام. فالله في كل شيء، وخصوصية ذاته بارزة في كل موجود. بها يوجد الموجود، وبغيابها يضمحل. ولكن هل يضمحل الواحد؟ لا إمكان لذلك، فاضمحلاله اضمحلال للعدد وذهابه زوال للوجود. وهذا مناف لمنطق الوجود ذاته. فمعنى الوجود أصلاً، أنه الموجود الذي لا أثر للعدم فيه.

وهناك تصوير آخر لطيف، لكيفية ظهور الوجود على شكل من الاتحاد والانسجام، والتلاحم، ويتمثل في تشبيهه بالبحر الرازخ، تتحرر الأمواج لتولد الحياة في أشكال لا يحصرها العد. وهناك في تلك البرازخ، تتشبّه الأمواج بالحياة في أشكال لا يحصرها العد. وهذا التشبيه للوجود بالبحر، ولكل ما فيه بالأمواج الراحفة، المتالية أبداً، لم يقتصر على «ابن عربي»، بل نجده لدى كثير من الصوفية مثل «العفيف التلمساني» الذي تعد «الكائنات» عنده بالنسبة للحق كأمواج البحر بالنسبة إلى البحر⁽³⁾.

ونجد أيضاً لدى «القونوي» تصوراً مماثلاً لوحدة الوجود، اعتبر الأستاذ «ماسينيون» أنه تأثر فيه «بابن عربي» وقد صاغه على النحو التالي: «الله هو الوجود، من حيث هو كلي

1- الفتوحات المكية 63/1

2- سورة الحجـد : الآية 4

3- ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل ص 42 نقلًا عن التفتازاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفية

ص 246

لا يقوم بشيء، وهذا الوجود هو الذي يفيض بالكائنات المشخصة كما يفيض البحر من تحت أمواجه»⁽¹⁾.

وغير بعيد عن هذا تصوير «عبد الكريم الجيلي» للوجود بكونه كمالاً، والثلج فلماه أصل الثلج والثلج فرعه الذي يعود إذا تمكك وتحلل، ماء. يقول في كتابه الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل:

وأنت بها الماء الذي هو نابع
وما الثلج في تحقيقنا غير مائه
ولكن يذوب الثلج يرفع حكمه
تجمعت الأضداد في واحد البها

و فيه تلاشت وهو فيه ساطع⁽²⁾

ذلك إذاً أهم الصور والتشبيهات التي تمثل عن طريقها «ابن عربي» وبعض الصوفية، حقيقة وحدة الوجود. وهي صور لئن دلت على شاعرية أصيلة وعلى مقدرة فائقة على التصوير وعلى تقرير الحقائق تميز بها الصوفية عبر تاريخهم، فقد كشفت أيضاً عن الكيفية التي فهموا عن طريقها معنى القاء الواحد بالكثرة، ومعنى وجود الله وجود العالم في الوقت نفسه.

إن العالم هو تجل لما لا يحصى عدده من الموجودات. وإن الله تعالى واحد. لم يكن الفكر الصوفي قادرًا على أن يقبل هذا التناقض بين الواحد والكثرة، بين الله والعالم. إن معنى القبول بالتلعف، إخفاء وحدة الله وبساطته.

علاوة على أنه يشوش صورة الوجود في وجдан الصوفي المتوحد والمتمحس لحالقه بلا قيد ولا شرط، أي بوحدة قلب ووحدة فكر ووجدان لا يمكن أن ترى إلا الوحدة أيضاً في كل ما نامسه من معارف ومن موضوعات. كان لا بد إذ ذاك من تأصيل الأصول، ومن التفريق بين الحقيقة ومجازها وبين الواحد ومجاليه. وبعبارة «ابن عربي» نفسه، تجسد العالم على أنه ظل الله⁽³⁾. وكان ذلك على المستوى المعرفي في البحث حلا للاشكالية، أي تأويلاً ومنطقاً مستحدثاً بغية السيطرة على وجود ما يهدد اندفاعه بسحق المعنى، معنى الحياة نفسها. هذا الوجود الذي شكل رباعياً خيم على العقلية الصوفية، هو وجود العالم لا في حد ذاته، ولكن في كثرته التي لا تتناهى والتي تهدد منطق الوحدة والبساطة في صميم وحدته،

1- دائرة المعارف الإسلامية (مادة تصوف) 272/5

2- عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل 1/28

3- فصوص الحكم 1/101

وفي أصل بساطته. لماذا لم يستطع «ابن عربي» ومن تابعه من الصوفية، أن يقبلوا وجود الله والعالم ككينونتين متفصلتين؟ ولماذا وبالتالي، شكلت الكثرة العينية عدوا للوحدة الأصلية؟ ولماذا كان ظهور الإنسان أمام الرب، خصيماً مبيناً⁶ في الإجابة عن هذا السؤال الواحد في جوهره، المتعدد في شكله، تكمن خفاياً منطق الوحدة، وحدة الوجود عند «ابن عربي» وأتباعه من بعده أو سلفه من قبله.

ويمكن أن نرجع آراء «ابن عربي» في وحدة الوجود إلى ثلاثة معانٍ أساسية، تشكل في مجموعها المنطق الميتافيزيقي الكامل لعقيدة الوحدة، وتجعل منها وبالتالي، بالنسبة للصوفيّ حقيقة لا سبيل إلى إنكارها.

المعنى الأول الذي يؤسس عليه «ابن عربي» عرفان الوحدة، هو تعريف الوجود نفسه. حيث يؤكد أن الوجود ليس هو مقولية كون الشيء موجوداً، ولا وضعية كون الشيء موجوداً، وإنما هو سر المقولية وسر الوضع في الوقت نفسه، هو بساطة، الله تعالى. فالوجود «هو أصل الأصول»⁽¹⁾ وهو «الله تعالى»⁽²⁾. فكل وجود، هو وجود الله. وباعتباره كذلك، فكل شيء داخل في هذا الوجود بما كانت مرتبته الفعلية من الوجود، أي سواء أكان مقولاً أم معلوماً، أو محوساً. يقول «ابن عربي» «أعلموا يا أخواتنا، أنه ما من معلوم كان ما كان، إلا له نسبة إلى الوجود بأي نوع من أنواع الوجود (...)»⁽³⁾ فما ثم معلوم لا يتصرف بالوجود، وسبب ذلك قوة الوجود⁽⁴⁾. وما دام ليس ثمة «مسمى بالأصل إلا الله»⁽⁴⁾ فإن الوجود الذي هو الله، هو أصالحة كل شيء، وهو موئل كل معنى، ولكل ما يخطر على الخاطر، ويستوعبه وجود الوجود.

إن العدم نفسه حينئذ ليس إلا وجوداً معدوماً، لا عندماً موجوداً، وكل حديث عن عدم الشيء، يفترض الشيء نفسه. بهذا يصبح الوجود، الحقيقة الكلية التي تستوعب كل شيء. قال الله تعالى هو الوجود كله مصداقاً لقوله تعالى:⁽⁵⁾

«هُوَ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ . . .»⁽⁶⁾

1- الفتوحات المكية 2/309.

2- ن. م. ن. ص.

3- ن. م 2/309.

4- ن. م 147/3.

5- ن. م

6- سورة الحديد: الآية 3.

وبما أن الله تعالى واحد، فإن الوجود واحد لا يقبل الكثرة بحال. فإن قبلها، فعلى معنى واعتبار معين، كما سنرى فيما بعد. يوضح عثمان يحيى المقصود بوحدة الوجود المطلقة هذه قائلاً: «فوحدة الوجود على هذا المعنى، هي وحدة الوجود المطلق الذي هو وحدة وجود مطلقان، أعني أن «المطلق» هو واحد لا بوحدة زائدة على ذاته، وهو موجود لا بوجود زائد على ذاته أيضاً. ويمتاز في دائرة المطلق تصور أي شائبة أو كثرة. فالقول بعده الوجود أو كثرته، في دائرة المطلق، هو كالقول بعده الإله أو كثرته في دائرة الالهوت. فكلاهما شرك مذموم يجب التزه عنه أصلاً»^(١).

ولأن الله تعالى مطلق، فإن الوجود مطلق لا يقبل التحديد. إن أي تحديد يمارس حينئذ على الوجود، وهو شرك ونفي لطبيعة الله الواحد، جامع طرفي الأزل والأبد، علاوة على أن مثل هذا التحديد لو حصل، فإنه ينافي منطقياً معنى المطلق وهويته. فالمطلق هو ما لا حد يحصره في وجوده وامتداده وفي حضوره.

وذلك هو على ما يبدو، المنطق الأصلي الذي كان حجر الأساس في بناء عقيدة وحدة الوجود. ونحن نجد مثل هذا الاعتراض على تحديد الوجود، عند أفلوطين، الذي يصرح في إحدى تصاعياته أن الله «ليس أيا من الكائنات، إنه هي بكليتها»^(٢). ويضيف في موضع آخر متبعاً النتيجة المنطقية للقول بلا نهاية الطبيعة الإلهية. «نقول إن الطبيعة الإلهية لا نهاية لها، فهي ليست إذن محدودة. وهذا يعني أنها لا تتعرض البتة للنقص. فإذا كانت لا تتعرض للنقص فهي إذن حاضرة في كل شيء. وإذا لم تكون قادرة على الوجود في شيء ما، تكون قد أخطأته، وينوجد وبالتالي في مكان ما شيء لا تكون موجودة فيه»^(٣). وإذا كان الأمر كذلك، فإن بقاء فكرة الألوهية نفسه مرهون بالضرورة، ببقاء الإيمان بلا تناهياً. ومعنى اللا تناهي هنا، إكسابه وجوداً مطلقاً، أي حلولاً في كل شيء. وذلك لأن «هذا الأحد يبطل في إلهته إذا انفصل كلياً عن العالم، واستقل وجود العالم عنه لتنتهي حدود الله، حيث تبدأ حدود هذا العالم. وهي العادلة الفلسفية الأساسية للحلولية عامّة»^(٤).

ونجد كذلك نفس الإحساس الغامر بأن العالم، بأنه ذاهب في الألوهية وأن كل شيء مفعم بالله^(٥). «لدى فيلوبون اليهودي» الذي يصل إلى الاعتقاد بأن وجود العالم يتضاءل

1- عثمان يحيى: تحقيق التجليات والتعليق عليها «ابن عربي»، المشرق ص 366.

2- غسان خالد: أفلوطين رائد الوحدانية، هامش رقم 1 ص 61.

3- ن. م: 82.

4- ن. م: 33.

5- أميل برييه: الآراء الدينية والفلسفية لفيلوبون الاسكندرى: 109.

بجانب هذا الإحساس بأن الله هو واحد وكل⁽¹⁾ هذا «الواحد الكل» أو الواحد «بشرط شيء»⁽²⁾. هو الذي يشكل قانون الوجود العام «عند ابن عربي»، والذي نجده لدى «اسبينوزا» بعد ذلك بنفس المعنى، عندما يتحدث عن «ضرورة الطبيعة الإلهية»⁽³⁾ المتجلية في كل العالم.

ونلاحظ هنا أن هناك اتفاقاً بين هؤلاء على التوحيد بين الوجود ونظامه. فالوجود هو الله، وهو في الوقت نفسه، نظام الوجود، أي حركته، ومظاهره. وذلك في الحقيقة، مفهوم الفلسفة الميتافيزيقية، التأكيد على أن ظاهر الوجود ينطلق من باطنه، وأن باطنه وظاهره، أي جوهر الوجود ونظامه لا يشكلان حدثين وإنما هما حقيقة واحدة بوجهين، رغم أن الاتهامات تكال لميتافيزيقاً بأنها توثر الوجود، إذ تفترض له علة خارجة عنه. لكن هنا نتساءل أي ميتافيزيقاً وعلى كل، فإنه إذا أمكن رصد مثل هذا التوثر في ميتافيزيقاً الاعتقاد الفلسفى، والكلامى، فإن ميتافيزيقاً الوحدة تبعد عن مثل هذا الخطر الحقيقي، الذي يخلق من المشكلات المعرفية ما يصعب حلها بالفعل.

الوجود هو نظامه، تلك هي النتيجة الأهم التي ترتكز عليها أولى مقولات وحدة الوجود عند «ابن عربي». وهو في هذا، يلتقي مع غيره من الاتحاذيين على ما رأينا. والحقيقة، لقد طالما ضربت الفلسفات الميتافيزيقية من هذه الثغرة بالذات ثغرة فصل الوجود عن نظامه والتفريق بين القانون ومادته، كمكوانين للظاهرة المادية من جهة، وبين أصلهما ومحركهما من جهة ثانية. والحقيقة أيضاً، لقد حاولت الفلسفات المادية الحديثة والمعاصرة، أن تؤكد بالفعل أنها هي منجزة لهذا المشروع المعرفي المهم، مشروع توحيد الوجود بقانونه، بل جعل الوجود عين قانونه. ولكن بأي شمن تيسر لها ذلك؟ إن ثمن هذا الإنجاز المزعوم هو فصل الوجود عن مجده، والظاهرة عن قانونها الباطني، وإعلان سلطة قانون الظاهرة، التي هي مطلقاً ظاهرة وقانون وجود معاً، الأمر الذي أدى إلى إنشاص شروط فلسفة مادية حديثة، تقتحر ولا شك بكونها لا تتفق جدل الوجود، ولذلكها تضعه في صلب الوجود نفسه. إن مقوله أن الوجود حيادي لا غاية فيه، وأن نظام الغايات هو عمل إنساني ضاغط من فوق على حقائق الوجود المادية الأصلية، هي المقوله التي تواجه

1- اميل برييه: الآراء الدينية والفلسفية لفيتون الاسكندرى: 109.

2- عثمان يحيى: تعليقات على التجليات، المشرق ص 366.

3- انظر لمعرفة وجه المقارنة بين وحدة الوجود عند «ابن عربي» ووحدة الوجود عند اسبينوزا، بحثاً بهذا العنوان لإبراهيم مذكور في الكتاب الذكاري «ابن عربي» ص 378-379.

ميتافيزيقا الإيمان بغاية للوجود، أي بالله الخالق^(١). ولكن فلسفة الوحدة التي لا تفصل بين الوجود وقانونه، والتي ترى الله عين الوجود وأصله المكين، تشکل بالفعل، تحدياً للمادية الفلسفية التي أصبحت أخيراً، أسيرة الاعتراف بنسبية الظاهر ونسبية الامتداد، أي نسبية الوجود. وهي أيضاً تحدى كل مظاهر الإيمان الظاهري الذي يؤمن بالله، وتهرب من نتائج مثل هذا الإيمان على مستوى الوجود والحقيقة. فكيف يكون الله موجوداً وتكون معه في الوقت نفسه، كائنات منفصلة عنه في ذاتها وعينها؟ إن ذلك شبيه إلى حد بعيد بالحديث عن الزمان في الوقت

نفسه الذي يؤمن فيه الإنسان بالأزل والأبد. مما معنى الزمان في مطلقة الأزل والأبد؟

أما المعنى الثاني الذي تأسس عليه مقوله وحدة الوجود عند «ابن عربي»، فينطلق أيضاً من معادلة في صلب الألوهية، وتمثل في التوحيد بين ذات الله وذات الحق، واعتبار أن الله تعالى هو تماماً، الله الحق، كما أنه أصلاً، الله الوجود.

الله الحق، مبدأ انتشار الوجود، وجامعه في الوقت نفسه، هو الذي يضيء درب الصواب وهو يحاول أن يجد الله في كل شيء. ويبداً «ابن عربي» في توضيح هذا المعنى بإعلان الحقيقة التالية «أعلم أن كل ما يتصوره المتصور، فهو عينه لا غيره فإنه ليس بخارج عنه. ولا بد للعالم أن يكون متصوراً للحق على ما يظهر عينه^(٢). ومقتضى هذا التصريح، إن العالم بكل ما فيه ومن فيه، لم يخرج إطلاقاً عن دائرة الحق، تماماً كالبيت الذي تحدث فيه أحداث كثيرة، ولكنها دائماً داخل البيت. يقول «ابن عربي»: «فالحق بيت الموجودات كلها لأنه الوجود».

فمن كان بيت الحق فالحق بيته

فعين وجود الحق عين الكوائن^(٣)

إذا ما علمنا أن «الحقيقة عين واحدة»^(٤)، يمكن لنا أن نستنتج بيسراً، أن كل ما حدث وما يحدث، لم يكن إضافة إلى عين الحقيقة، وإنما كان إظهاراً لهذه العين على ما هي عليه. فالواحد لا يظهر أبداً إلا بوحدته، والا فقد معناه. ويصبح ظهور الموجودات بمثابة انتقاد الصورة في البيولى، الأمر الذي عبر عنه بوضوح عبد الكريم الجيلي عندما قال: «فكان الحق هيولى العالم»^(٥).

1- انظر : سامي خرطبيل: الوجود والقيمة: ص 42 و 50.

2- الفتوات الحكمة 124/2.

3- نـ مـ .714

4- نـ مـ .153/3

5- الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل 28/1.

هاته الهيولى التي نجد تعبيراً قريباً منها لدى «ابن عربي»، هو مصطلح العماء⁽¹⁾. والعماء عنده، هو عالم الإمكان القابل كل صورة. ويتم انتقاش الصور فيه بظهور الحق فيه، فيتم إذا ذاك ظهور الصور التي كانت في الأصل أعياناً ثابتة في العماء. يقول «ابن عربي» فالمكانت هو العماء، والظاهر فيه هو الحق. والعماء هو الحق المخلوق به⁽²⁾. واختلاف أعيان المكانت في أنفسها في ثبوتها، والحكم لها فيمن ظهر فيها⁽³⁾. بذلك يكون الحق هو مظهر العالم، وهو «هوية العالم»⁽⁴⁾. ولا بد أن يكون الحق متصفاً كذلك بصفة الوجوب لذاته، باعتبار أن هيولي كل شيء، هي شرط وجوده، وأن هوية الأشياء هي معنى وجودها. وعليه، فإن الحق ينفصل حينئذٍ بالاعتبار، عن الممكن، حيث تلزم له صفة الوجوب الوجود الذاتي، أما الممكن فلا وجود له إلا بغيره، أي بإشراق الحق عليه.

ويصف «ابن عربي» الوجود الممكن بصفات عديدة تلتقي في أغليها، على بيان أنه لا شيء أمام الوجود المطلق، وعلى أنه عدم إذا قورن بالحق. فالعالم متوهם ما له وجود حقيقي. وهذا معنى الخيال⁽⁵⁾. «والإنسان أيضاً، من حيث هو مندرج ضمن العالم الممكن، ليس سوى خيال لا عين له» فاعلم أنك خيال في خيال. والوجود الحق إنما هو الله خاصة، من حيث ذاته وعينه لا من حيث أسماؤه⁽⁶⁾. وأما جلال الدين الرومي (ت 672هـ) صاحب المشوى الشهير، فهو لا يتورع عن وصف المحدود، بأنه عدم أمام اللا محدود» فالمحدود عدم أمام اللا محدود. وكل شيء سوى وجه الله مآل إلى الفناء⁽⁷⁾. وهذا هو نفس التعبير، الذي سيستعمله حديثاً، الأمير

1- العماء: المترادفات: «نفس الرحمن» - «الحق المخلوق به» - «خيال المطلق» - «عين البرزخ» مرتبة الإنسان الكامل - حقيقة الحقائق

سعد الحكيم: المعجم الصوفي: 822

ويقول «ابن عربي»: فكان العماء المسمى بالحق المخلوق به فكان ذلك العماء جوهر العالم، فقبل صور العالم وأرواحه وطيانه كلها. وهو قابل إلى ما لا ينتهي (الفتوحات المكية 331/2)، ويقول: العماء هو جوهر العالم كله. فالعالم ما ظهر إلا في خيال، فهو متخلل لنفسه (الفتوحات المكية 313/2).

2- الحق المخلوق به: العماء هو الحق المخلوق به كل موجود سوى الله
الحكيم: المعجم الصوفي ص 822

3- الفتوحات المكية 312/2

4- فصوص الحكم 172/1

5- ن م 103/1

6- ن م 104/1

7- جلال الدين الرومي / مثنوي، ترجمة وشرح محمد عبد السلام كفافي، بيروت، المكتبة المصرية ط 1، 1966، .331/2

عبد القادر الجزائري «عندما أكذ أن» كل ما سوى الله تعالى، فهو مستور بستر العدم، وإن ظهر للمحظوظين موجوداً. والعاقل لا يراعي العدم⁽¹⁾ ومن الواضح أننا أمام فهم مركزي للوجود، يحصره في الوجود الحق وان الحق قد أصبح نهائياً لدى هؤلاء، هوية الوجود، ومعناه، ومحتده. وإن كل محاولة لتفريق أجزاء الحق، ستؤول بالضرورة إلى الفشل التزريع. والأمر الوحيد الذي كان يمكن أن يشكل خطراً فعلياً على مقوله اليمينة الكلية للحق، هو فصل مجال الوجود عن مجال العدم. وقد احتاط «ابن عربي» ومن تابعه كالجزائري لهذا، فاعتبروا العدم حقيقة من حقائق الوجود، لا إمكان لخروجها عن الحقيقة الكل.

ولمزيد توضيح معنى الحق، وقع التفريق بينه من حيث هو اسم للذات الإلهية وبين الحقيقة من حيث هي اسم للصفات «فالحق هو الذات والحقيقة هي الصفات»⁽²⁾ فما في الوجود إلا الحق، الذي يتزل في صفاته ويتوسع في أسمائه، فيصبح حينئذ، حقيقة، هي واحدة من حيث الأصل حتى ولو توالت مجالاتها. وهنا أيضاً، نجد أنفسنا أمام الاستنتاج المثير الذي تزول إليه هذه الفكرة، والذي يورده «ابن عربي» نفسه في قوله «إن كل جوهر في العالم يجمع كل حقيقة في العالم. كما أن كل اسم إلهي مسمى بجميع الأسماء الإلهية»⁽³⁾ والحقيقة أن قيمة مثل هذا الاستنتاج على مستوى التجربة الصوفية لا تقدر، فمن ذلك أن العالم كله، يصبح مجالاً كاملة للحق. فالحق واحد في الكل. وكل ذرة في الكون، هي حاملة لنفس السر الذي تحمله المجرة. وأصغر الحشرات تحمل نفس سر الحياة الذي يسري في كل الوجود. ذلك هو المثل الذي لم يستح الله أن يضرره للناس⁽⁴⁾، وذلك هو السر الذي حمله الصوفية فتواضعوا للحق في كل شيء، ورأوا الله في كل العالم. يتربع «ابن عربي» فيقول:

لا تحققن عباد الله إن لهم
حظاً من الله ذي الآلاء والنعم
فعظمن الكون فالمدلول يطلبه
وهو البريء من الآفات والتهم.⁽⁵⁾

1- عبد القادر الجزائري: كتاب المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد ص 35.

2- النهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون دار الخلافة، مطبعة إقليم، نشر احمد جودت، 1317 هـ (مادة: حقيقة: 365/1).

3- الفتوحات المكية 2/86.

4- وذلك في قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ لَا يُسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ سَكَانَةً بِمَوْضِعَةٍ فَتَأْفِفُهُمَا فَأَسَأَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمْ مِنْ رَحْمَةِنَا ثُمَّ نَكَرْنَاهُمْ فَمَنْ يَعْلَمُ مَا أَذَّاكُمُ اللَّهُ أَعْلَمُ بِهِ مَا لَكُمْ وَمَا يَلْعَلُ بِكُمْ إِلَّا الْفَاسِقُونَ) (سورة البقرة: الآية 26).

5- الفتوحات المكية: 146/3.

غير أن الأسلوب والكيفية التي بها يظهر الحق في كل شيء، وينجلي في كل دقائق العالم لم يقع تمثله بنفس الكيفية، لدى الصوفية وغيرهم من الإشراقيين.

في بينما استحدثت الأفلوطينية نظرية الفيض الإلهي متمثلًا في الظهور التدريجي للكون بدءًا من عالم الوحدة وانتهاء بعالم الكون والفساد، ابتكر «ابن عربي» عرفان التجلّي واستخلص من عمق الثقافة الإسلامية مصطلحاته، ليصوغ هذا العرفان الذي دل على روح حية تعامل مع معطيات الوجود بطريقة مبدعة، ترفض القيد وتعد عن الحصر مهما كان.

والتجلي عند «ابن عربي»، هو في معناه الأوضح، ظهور الحق في عالم الإمكان. الأمر الذي ينتجه عنه وجود أعيان هذا العالم بعد أن كانت في أطواء العدم، ومثله الذي لا يكفي «ابن عربي» عن ضرره، مثل الناظر في المرأة تكشف عن وجهه، ولكنه يبقى دائمًا وجهه من خلال المرأة. التي هي هنا، عبارة عن عالم الإمكان القابل صور كل شيء. يقول «ابن عربي» فإن نسبة العالم إلى الله تعالى نسبة المرأة للناظر فيها. فالمُنْظَرُ فيها هو عين الناظر. ولها حكم فيه من حيث شكلها من استطالة، وعرض واستدارة، وكبر وصغر، بحسب ما يكون من غير أن يتغير شيء من صورة المرأة والرأي⁽¹⁾. وعندما يظهر الحق الأعيان الثابتة في العدم إلى الوجود، فإن الذات الظاهرة لن تكون العين الثابتة إلا من حيث الشكل، أما من حيث حقيقة الظاهر فيها، فهو الحق تعالى. وبذلك يلتقي في الحق الظاهر للوجود، الحق بالخلق، والمظاهر بالظاهر، ليشكل عالم الإمكان اللا نهائي، مجلٍ لا نهائياً للحق تعالى. ولكي يكتسب التجلي معناه ويتأسس منطقه استدعي «ابن عربي» فكرة الأسماء الإلهية المتعددة التي تشكو من عدم وجود مسمياتها. فكان لا بد أن يخلق الله العالم الممكن ليكون مجل الأسماء الإلهية بكل أبعادها. فكل ما يحدث في الكون على هذا الأساس، يطلبه اسم إلهي خاص. والكون نفسه

1- «ابن عربي»: رسالة الروح - مخطوطة بدار الكتب الوطنية التونسية، ورقة 86 وجهه 1. ويقول في الفتوحات مستعرضاً بتفصيل دقيق فكرة التجلي «فسبحان من ضرب الأمثال وابرز الأعيان دلالة عليه انه لا يشبهه شيء، ولا يشبه شيئاً، وليس في الوجود الا هو. ولا يستفاد الوجود الا منه، ولا يظهر لموجود عين الا بتجليه. فالمرأة حضرة الإمكان، والحق الناظر فيها، والصورة أنت بحسب امكаниتك فاما ملك واما فلك واما انسان واما فرس مثل الصورة في المرأة من الهيئة في الطول والعرض والاستدارة واختلاف أشكالها، مع كونها مرأة في كل حال. كذلك الممكنتات مثل الأشكال في الإمكان والتجلي الإلهي يكتسب الممكنتات الوجود، والمرأة تكتسبها الأشكال، فيظهر الملك والجوهر والجسم والعرض، والإمكان هو هو لا يخرج عن حقيقته واوضح من هذا البيان في هذه المسألة لا يمكن الا بالتصريح». (الفتوحات المكية: 80/3).

في تحليل أخير، هو الاسم الجامع، صورة الحق ومجلة الكامل الذي لا بد من ظهوره ليكتمل التجلي الإلهي الذاتي بالتجلي الصفتاني، فيلتقي الوجود المطلق بالمقيد. «فزال الاحتمال، فزال الإمكان، فما ثم إلا وحجب مطلق أو وجوب مقيد»⁽¹⁾.

هكذا يتفاعل المطلق مع المقيد، والواجب مع الممكن، والزمن مع الأزل، فتقوم الوحدة التي تقدر على تذويب كل هذه المصطلحات في مصطلح واحد فقط، هو مصطلح الوجود، الذي هو في كل أبعاده، وجود واحد، واجب لا إمكان فيه إلا بالاعتبار والنسبة.

إن هذا التوحيد بين الله وبين مطلق الوجود في منظومة الحق الشامل، هو الذي يشكل المعنى الثالث لوحدة الوجود عند «ابن عربي» والذي يصبح أخيراً الوجود الحق المطلق». وليس الوجود الحق المطلق إلا هذا، ائتلاف كل أطراف الوجود في مشهد واحد ييرزاها جميعاً في الوقت نفسه، أو بالأحرى في نفس الآن. ولذلك فهذا الوجود، يعبر عن نفسه من خلال صفاته الكبرى التي ظهر بها وتجلى فيها. فهو أولاً وجود «خير خالص»⁽²⁾. ذلك ما تكشف عنه كل أجزاءه ومظاهره، فالخير في كل حركة، والخير في كل مجلٍّ، والخير في كل ما حدث و يحدث. وعلى هذا، فالكون في غاية الجمال والكمال، أما النقص الذي نراه فيه، فليس قدحاً في كماله، وإنما هو ضرب من ضروب الكمال في الكون (...) وأن ما يراه المرء نقصاً أو شرّاً، ليس إلا عرضاً لا وجود له في ذاته. ويستشهد «ابن عربي» لذلك قائلاً: إن استقامة القوس في اعوجاجها⁽³⁾.

وباندراج النقص في الكمال، والشر في مفهوم الخير الكلّي، لا يصبح في الوجود أي معنى مثير للتوتر، ولا للمساءة أو الرعب، إن كل ما يحدث، إنما هو تعبير عن تجلّي الخير المحسّن في كل أجزاء الوجود. وإذا شاء الخير المحسّن أن يظهر نفسه بایجاد ضده، فإن في ضده ظهوره. بذلك يصبح الوجود في حق الوجود رحمة شاملة. يقول «ابن عربي»: فالوجود كله رحمة⁽⁴⁾ الرحمة توحد بين الأطراف فتجمع الأبعد بالأدنى وتصل بين أرواح الوجود في ذات الرحمن. أما العدم الذي يرود الوجود، محاولاً أن يخترق موقع الالقاء باستحداث مفاهيم النقص والشر والفناء. هذا العدم نفسه ليس خارجاً عن دائرة الوجود، فلا خروج له حينئذ عن دائرة الخير الشامل. إن الخير هو تعبير الوحدة الأصيل التي هي إيجابية في كل أبعاد الوجود،

1- الفتوحات المكية: 334/2.

2- ن.م: 257/4.

3- محمود قاسم: الخيال في مذهب محبي الدين بن عربي نشر معهد البحوث والدراسات العربية (1969) ص 21.

4- الفتوحات المكية 346/3.

أما الشر فهو علامة التعدد والشرك، لكونه يوهم فعلاً، أنه تهديد من خارج للماهيات، ومنطق مستحدث في الوجود، ينوى الفسخ والمحق لا الوجود والاختلاف. يقول زكريا إبراهيم⁽¹⁾:
والواقع أن العلاقة وثيقة بين الخير والوحدة كما أن العلاقة وثيقة أيضاً بين الشر والعدد⁽²⁾. وينضاف إلى تجلٍ الرحمة والخير، تجلٍ الوجود على هيئة من الجمال المطلق.
جمال، هو بالإضافة جمال الاختلاف والتوحيد، الظاهر في التقاء الحق بكل مراقبة، على هيئة بديعة، مكتملة هي ببساطة، معجزة لا يصنعها إلا خالق، فالله جميل، وجماله عالمه الذي صنع «فالعالم كله جميل»⁽²⁾.

الوجود الحق المطلق، مطلق الخيرية، ومطلق الرحمة، ومطلق الجمال، هو الوجود المتعد ذاتاً وصفات وأفعالاً، وهو الوجود في تجليه الأكمل، وفي ظهوره الأسمى، وفي حقيقته الأصدق والأصفي. وهو الوعد، الجنة التي وعد المتقون الذين هم في تأويل العارف، أولئك الذين انقووا الله أن يشركوا به شيئاً في وجوده، وفي حقيقته، وفي كماله وجماله. وهم أيضاً، أولئك الذين استطاعوا أن يفهموا تأويل الوجود الأكبر، الذي ينص على أن العدم من أجل كشف الوجود كان، وإن الباطل من أجل إعلان الحق ظهر، وأن المحدود لإظهار وجه اللا محدود (الله)، تجلٍ. وحينما ينكشف التأويل، يكون ذلك في عرفان العرفاء، مشروع الميلاد الفعلي، ميلاد الإنسان الذي سيكون بدوره، مشروع توحيد الوجود.

بـ- ميلاد الإنسان ومشروع توحيد الوجود:

لاحظنا أن التقسيم الأساسي للوجود عند «ابن عربي»، يتمثل في الفصل بين بعيدين، يمثل كل واحد منهما جانباً كاملاً لازماً بذاته ل تمام الوجود.
أما بعد الأول فهو «بعد الحق»، وأما بعد الثاني فهو «بعد الخلق». وهذا البعدان اللذان هما في الوقت نفسه حقائقان منفصلتان على مستوى تمظهرها و مختلفتان في كيفية تجلٍ كل منها، يزولان عند «ابن عربي» كما قدمنا، إلى وحدة أصلية تجمعهما، هي وحدة الوجود الحق المطلق، الذي تجلٍ إثباتاً لحقيقة وحدته، وتأكيداً على أصلية وجوده الجامع لكل شيء في مستوى الثاني، الذي يمكن أن نعبر عنه بالوجود الحق الخلق، ممثلاً في آدم بدء البشر، والنشأة «الحق الخلق»⁽³⁾ على حد تعبير «ابن عربي».

1- زكريا إبراهيم: مشكلة الإنسان القاهرة، مكتبة مصر، د.ت، ص 95.

2- الفتوحات المكية 542/2.

3- «ابن عربي»: فصوص الحكم 56/1.

لماذا اختلف الحق - الخلق؟ وبعبارة ثانية لماذا ظهر آدم حقاً في الحق وخلقًا في الخلق، لا ينكره من الوجود شيء؟ ذلك سؤال من أشد الأسئلة إلحاحاً على العارف وهو يقدر ما يتوجه إلى كشف الحقيقة، حقيقة الإنسان يتوجه أيضاً إلى تأسيس الدور، دور هذا الإنسان في كل الوجود. وبظهور السؤال الأصل، ينبع إشكال الانتقام، ويصبح الانتساب ضرورة الوجود الأولى.

إن الإنسان الحق - الخلق، عند «ابن عربي» هو في الوقت نفسه البرزخ الجامع للنسبتين ومجمع الحضرتين، الحضرة الإلهية والحضرة الكيانية. يقول: والإنسان ذو نسبتين كاملتين. نسبة يدخل بها إلى الحضرة الإلهية ونسبة يدخل بها إلى الحضرة الكيانية فيقال فيه عبد من حيث إنه مكمل ولم يكن ثم كان العالم ويقال فيه رب، من حيث إنه خليفة ومن حيث الصورة، ومن حيث أحسن تقويم، فكأنه برزخ بين العالم والحق، وجامع الخلق وحق⁽¹⁾ ومعنى كونه برزخاً أنه «الخط الفاصل بين الحضرة الإلهية والكونية، كالخط الفاصل بين الظل والشمس وهذه حقيقته. فله الكمال المطلق في الحدوث والقدم والحق»⁽²⁾.

ومن المعلوم أن البرزخ ليس هوية، وإن كان وجوداً على وجه ما من أوجه الوجود. فهو نسبة جامعة، تلتقي فيها هويتان دون أن تفقد كل واحدة منها معناها وحقيقةها. فالإنسان باعتباره برزخاً، هو مثل وضد، لكل من الله والعالم. وكذا كل برزخ تلتقي فيه هويتان، فهو مثل للهوية الأولى في حال كونه ضد للهوية الثانية، وضد لها من حيث كونه مثلاً ومجلّى للهوية الثانية. وعليه فلو نظرنا إلى علاقة الإنسان بالله مثلاً وهو أحد عنصريه، لوجدنا أنه يماثله من جهة وبضاده من جهة ثانية.

فاما كونه ضدًا «فيما هو عاجز، جاهل، فاقد، ميت، أعمى، آخرس، ذو صم، فقير ذليل، عدم»⁽³⁾.

وبما هو مثل «ظهوره بجميع الأسماء الإلهية والكونية، فهو مثل للعالم، ومثل للحضرة، فجمع المثلتين، وليس ذلك لغيره من المخلوقين. فهو حي، عالم مرید، قادر، سميع، بصير، متكلّم، عزيز، غني إلى جميع الأسماء الإلهية كلها والأسماء الكونية»⁽⁴⁾. ويمكن أن نجمع بين هذين البعدين، في الإنسان، بالقول أنه مجمع العدم والوجود، والزمان والأبدية، والحد

1- «ابن عربي»: إنشاء الدواوين، ص 22.

2- ن، م، نـ، ص

3- الفتوحات المكية 446/2

4- الفتوحات المكية 446/2

والملحق، وكلها كما نرى، مجتمع مستحيلة، الأمر الذي يجعلنا ننظر إلى مشروع الإنسان لدى «ابن عربي»، على أنه في واحد من أهم وجهاته، مشروع المستحيل الذي هو في عرفانه، وجود المستحيل وليس استحالة الوجود.

وباعتباره هذا المجلس المشحون بكل الوجود أوله وأخره، كان على الإنسان أن يستوعب حقيقته دائمًا، على أنه واحد وكل، بساطة وتركيب، الأمر الذي لا يمكن طبعاً دون مجهود تأويلي هائل، هو بالدرجة الأولى مشروع تأويل الوجود الإنساني. و«ابن عربي» يشير إلى أنه إذا كانت أحديّة الواحد ظاهرة بنفسها فإن «أحدية الكثرة عزيزة المثال، لا يدركها كل ذي نظر»^(١). إن الوصول إلى أحدية الكثرة يعني في النهاية، الوصول إلى الحقيقة بشأن الماهية الإنسانية، والتي هي مشروع في الوجود وليس وجوداً حاضراً معطى.

إن الإنسان هو حقيقة نفسه، وحقيقة تتحقق بالحق والخلق، فوجوده أن يكون حقاً - خالقاً مكتملًا. ولا إمكان لذلك إلا بإنجاز التوحيد بين المتضادين، وتأليف ما لا يتألف ظاهراً. وهنا يصبح الوجود، حركة ومشروع وإنجازاً للحقيقة متمثلة في أحدية الكثرة. تلك الأحادية التي «لا يغتر عليها كل أحد»^(٢) وباعتبارها كذلك، فلن تكون الحقيقة بالنسبة للإنسان مسلمة، بل مطلباً وزرعة وتشوفاً للامتناع بالحق في مقام التحقق بالحق والخلق»^(٣). وهذا المقام هو موئل الذات العارفة، ولكنها لكي تبلغه لا بد من أن ترود الطريق وتمارس الجدل، جدل الوجود الذي يهز الذات من أعماقها، إن لم يكن هو عمق أعماقها ومعناها الأبعد.

إن الحق والخلق يتضادان ظاهراً، ولكنهما في العمق، ليسا سوى وجهين لعملة واحدة. وأن على الإنسان أن يؤكّد هذه الحقيقة: إن الوجود واحد بالأصلّة رغم اختلافه، وأن الكثرة تزوب إلى الوحدة، مهما كان من تعددّها.

وأول شروط الجدل، التقاء المتضادين في حضرة واحدة، تلك هي حضرة الإمكان وهي هنا النشأة الإنسانية والتي ستكون على المستوى الوجودي، جامعة لحقائق العالم العلوي والسفلي. بذلك ينبئ تكوين الإنسان الذي التقى فيه التعليم الأسمائي بالعناصر الكونية. فكان من نتاجها، آدم الوجه الكوني الجديد.

1- ن، م، 563/2.

2- ن، م، ن، ص

3- المتحقق بالحق والخلق: من يرى أن كل مطلق في الوجود له وجه إلى التقييد. وكل مقييد له وجه إلى الإطلاق بل يرى كل الوجود حقيقة واحدة له وجه مطلق ووجه مقييد بكل قيد. ومن شاهد هذا المشهد ذوقاً كان متحققاً بالحق والخلق والفناء والبقاء. - التهانوي: كشاف

ولكن هذا الاختلاف بين الحقائق العلوية والعناصر السفلية ليس كل القصة، قصة الوجود. إنه الشرط فقط لبداية الحوار، حوار الوجود المطلق وعدم المطلق في دائرة عالم الإمكان. إن على عالم الإمكان ممثلاً في شكله الأرقى الأدمي، أن يشهد للوجود أو للعدم، للحق أو للباطل، للوحدة أو للشرك. وليس معنى ذلك في النهاية، إلا أن يكون آدم هو المجل لحدث الوجود الكامل وهو يضم أزله إلى أبيده. ولن يكون له هذا الدور إلا إذا قام بواجبه كاملاً، وذلك بأن يصبح إنساناً كاملاً يتحمل بنفسه رسالة الكبرى التي أبتها كل الممكنات، وأعني رسالة التوحيد، في ذاته، وفي وعيه، بين مراتب الوجود كلها. لقد تسامت السماء فعلت، وانخفضت الأرض فاداركت. فتقابلتا فانعدم الحوار. وكان لا بد من واسطة تضم المتقابلين، وتوحد المواجهين. جدل الوجود الواجب والممكن، جدل الحق والخلق، أو فانقل جدل الإنسان، هو الجدل الكوني الأرقى الذي سيكشف عن الحقيقة الكبرى التي يحملها الوجود في كل أجزائه، والتي تحتاج فقط إلى شاهد، ولكنه شاهد من نوع خاص، لأنه سيجعل من نفسه الشهادة في الوقت نفسه. فهو شاهد وشهيد. وفي هذا الوجود «المحرك على الدوام دنياً وآخرة»⁽¹⁾.

طوب الإنسان بالدور، وليس ذلك إلا التوحيد الشامل الذي لا تخالطه ذرة من الشرك. توحيد الوجود، وأيضاً توحيد الوعي بالوجود، توحيد الحق، وتوحيد الخلق، وتوحيد الحق والخلق. وذلك في عرف ابن عربي وأضرابه من صوفية الوحدة معنى رسالة التوحيد التي حملها آدم ومن ورائه كل الأجيال الإنسانية.

إن وحدة الوجود كحقيقة، تحيل مباشرة على توحيد الوجود كمشروع. فالوجود الواحد لن ينكشف سر وحنته، إلا للموحد. تماماً كان أن الألوهية، لن تكتشف عظمتها إلا لل媿له، بينما قد لا يفطن لها الجاهل، الذي يحيا حياة الحيوان، في الوقت نفسه الذي يقوم بإنكارها الملح جملة وقصيراً.

والتوحيد هو بالضرورة مشروع الإنسان، كما استشف ذلك «عبد المجيد الانتصار» في قوله: «إن معرفة وحدة الوجود على مستوى العالم الأكبر، تقوم فعلياً ومنطقياً على وحدة الوجود على مستوى الذات المتصوفة، أي على توحدها كـ«عالم أصغر»⁽²⁾.

1- الفتوحات المكية 280/2

2- عبد المجيد الانتصار: الاكتشاف الجسدي للذات في التجربة الصوفية، مجلة الفكر العربي المعاصر بيروت، باريس نشر معهد الإنماء القومي العدد (51-50) 1988 ص.92

وَكَثِيرًا مَا يُسْتَحْضُرُ «ابن عَرَبِي» قَوْلُهُ تَعَالَى :

«. وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَكَنَّ اللَّهَ رَمَيًّا ..»^(١)

مستشقاً عن طرقها التقاء العبد بالرب في تحقيق الغاية من الوجود. فالعبد هو المجل، والخالق هو الظاهر في هذا المجل. والله هو أصل الوجود، والعبد فرعه الذي لن يصيب الرمية وهي هنا الانحراف الكامل في الوجود من حيث هو خلود وحياة أبداً، إلا إذا رمى بالله. وفي معنى مماثل رمي باسم الله وبيارادته. إن الوجود هو صنع الله وتاليه. وإن غاياته هي من تحديد صانع مفردات الوجود ومهندس قوانينها. ولكن الإنسان هو الذي سوف يقوم بكشف الوحدة المثيرة التي تجعل من كل قانون في الكون، يحمل نفس خصائص أي قانون آخر، في أي مجال آخر: النظام، والنجوم عبر الحركة المستمرة إلى الأصل.

فالإنسان هو الأصل في مشروع الوحدة، وهو الشرط الذي سيستوعب قانونها وحركتها، والذي سيعطيها معناها. لذلك فإن الوحدة، هي بحث في داخل الإنسان، وتوحد يتم في ذاته، به يتم اكتشاف وحدة الكون. وهذا المعنى هو في الحقيقة جد قريب من ذلك التعبير الأفلاطيني الذي نقله فرفوريوس عن «أفلاطون» الذي قال معبراً عن مشروعه «أسى جهدي لإصعاد ما هو إلهي في نحو ما هو إلهي في الكون»^(٢).

وكل إنجاز إنساني لا بد أن يكون مشروعـاً. فالممكن لا يحصل إلا أمراً ممكناً. ووحدة الوجود كما يجيئها «ابن عَرَبِي»، هي حقيقة كبرى، بل هي ألم الحقائق في نظره. وهي أساس نظام الكون وسر انسجامه وتناغمه. ورغم أنها كامنة في كل ذرة من ذرات الوجود، إلا أنها الحقيقة الأصعب، والمعنى الأعنى على الفهم، والبداهة التي تخفيها شدة بساطتها. ويسترسل تفكير «ابن عَرَبِي» على هذا النسق، إلى الحد الذي يصل معه الباحث إلى الاقتاع بأن الرجل لم يكن يقصد في كل تهويماته في عوالم الوحدة هذه، غير الحديث عن التوحيد. وأنه لم يكن يعني بالوجود إلا الله تعالى. وإن إصراره على الوحدة التامة ليس في معناه الأبعد، إلا إصراراً على التوحيد الكامل، الذي طوب الموحدون به. والحقيقة أن هذا الاستنتاج لا تقدمه بعض كلمات من أقوال «ابن عَرَبِي»، أنه بالأحرى لن يحصل إلا إذا أخذنا كل عرفان الرجل في الاعتبار. هذا العرفان الذي وفق إلى حد كبير، في صياغة تجربة معرفية تكاد

1- الآية: (فَلَمْ يَقْتُلُوهُ وَكَنَّ اللَّهَ فَتَّاهُ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَكَنَّ اللَّهَ رَمَيًّا وَكَلِّيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاهُ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلَيْهِ) سورة الأنفال: الآية 17.

2- انظر: غسان خالد: أفلوطين هامش رقم 2 ص 24.

تكون متكاملة. ويمكن على كل حال، أن نقول عنها إنها تجربة حياة كاملة لإنسان حاول في الكمال، وليس بأي معنى من المعاني، فكرة واحدة ليوم واحد.

إن «ابن عربي» لم يخف أبداً أنه «لا بد من عارف ومحرر». فلا بد من خلق وحق وليس كمال الوجود إلا بهما⁽¹⁾. وبذلك أصبح الخلق الثاني أساساً في الوجود وشرطأ لكماله. وارتفع مقام الإنسان، ليصبح نديم الرحمن، خليله في آن، وحبيبه في آن. وليس على هذا الإنسان إلا أن يؤمن. ولا إيمان عند «ابن عربي»، ومن ورائه القوم، إلا بسلوك الطريق الذي «بدؤه معرفته ونهايته توحيد». وهكذا «فالتوحيد على ضوء الاختبار الصوفي هو امتحان شاق عسير من خلال الدموع والأحزان، والآلام لفكرة «الوحدانية». إنه إدراك ذوقي لمفهوم هذه «الوحدانية» ووعي تام بها داخلياً في أعماق الكيان، وخارجيّاً في كل ما يحيط بالإنسان⁽²⁾. كما يستنتج عثمان يحيى، الذي يضيف معرفاً بالغرض الصوفي. إن غرض الصوفي في حياته وغرضه الوحدة هو اكتشاف «طريق النجاة» والسير عليه دأباً. «وطريق النجاة» هو طريق الوحدة. أو الوحدانية. وحدة الخالق ووحدة المخلوق، أليس عن الوحدة صدر كل شيء فالوحدة هي كل شيء أو هي كل الشيء «في شيء شيء»⁽³⁾.

لقد حاول الكثيرون من نقاد «ابن عربي» أن يبرروا نظرية في وحدة الوجود على أساس من كونها نفيأ لفعالية الإنسان ودوره، وصوروا عالم الوحدة على شكل يجعله عالماً سلطته الوحيدة القدر، الذي يخضع له كل شيء دون المطالبة بتبرير أو بمعنى لحكل ما يحدث. يقول «إبراهيم مذكر» متحدثاً عن عالم الوحدة: و «عالم هذا شأنه لا يتحدث فيه عن خير وشر، ولا عن قضاء وقدر، ولا عن حرية أو إرادة، ذلك لأن الكائنات كلها تخضع لقانون الوجود العام⁽⁴⁾.

ونتيجة لذلك، فلا «حساب ولا مسؤولية، ولا مدلول لطاعة أو معصية، ولا ثواب ولا عقاب، بل الجميع في نعيم مقيم، والفرق بين الجنة والنار في المرتبة لا في النوع ورحمة ربك وسعت كل شيء، وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم على لذة فيها نعيم مباین. هذه هي وحدة الوجود

1- الفتوحات المكية 252/4

2- عثمان يحيى: تعليق على كتاب التجليات الإلهية «لابن عربي» في مجلة المشرق سن 60 الجزء 2 آذار - نيسان 1966 ، ص 356.

3- ن. م، ن. ص

4- إبراهيم مذكر: وحدة الوجود بين «ابن عربي» واسبنوزا - الكتاب التذكاري «ابن عربي»، ص 371.

على نحو ما صورها «ابن عربى»⁽¹⁾. ولم يعد «ابن عربى» كذلك باحثاً كفراً وآخر عده من كبار الزنادقة الذين ينشرون بدعهم إضلالاً للمسلمين ودسا على الإسلام.

ومهما يكن الأمر، فواضح أن محاكمة «ابن عربى» وإعلاء فكره أو «تقزيمه» ليس حكماً يخصه هو فحسب، وإنما هو موقف يشمل الإرث العرفاني ككل، هذا الإرث المشحون بأحاديث الوجدان، ونبضات القلوب واهتزازات الأعماق، وارتعاش الكيان أمام هول الكينونة، وتحت ثقل الوجود. والحقيقة أيضاً، أن الصوفية لم يكونوا دوماً مبالغين، عندما دعوا من يريد معرفتهم أن يحاسبهم على شرطهم، لا على شرطه وهوأ. فلقد كانوا يشعرون بالفعل، أن إبداعهم، و مختلف أفهمهم، هي مواقف وليس حفائق للعلوم. مواقف «الواقف»⁽²⁾ الذي عن له أن يستمع إلى الوجود، وأن يكلم الحقيقة. وفي مغامرة أخرى، أن يتحد معها، بها وفيها، اتحاداً يذهب بالشهود ويعلن وحدة الوجود.

ما نخلص إليه بشأن «ابن عربى»، أن الوحدة لم تكن عنده، هذه الحقيقة المبتذلة التي قد يراها كل مخلوق. لقد كانت بالأحرى منهجاً في التواصل مع الوجود. منهج غایته البحث عن الحقيقة في مطلق شروطها، ومنطقه الاعتراف، لا بل معاناة الجدل الأبدى الذي أسسه ظهور الوجود حقاً من جهة، وخلقأً من جهة أخرى. هذا الجدل الذي أرهق العارف فأفناه، وأسعده في معارج أخرى فأبقياه، هو قوام تجربة الصوفى الذي بقى أسيراً للفناء والبقاء. فلما طفى سلطان الحق، أعلن أن البقاء في الفناء. ومعنى ذلك لو شرحته مستلهمين المنطق الصوفى، أن الوجود الكامل للإنسان (البقاء)، لن يتم إلا بنفي كل معانى النقص والسلبية، التي هي باطل، وآفات، وقبع وشرور (الفناء). لقد كان آخر وأصدق مقام وصل إليه «ابن عربى» وهو يمارس الوجود، مقام الحيرة وإعلان العجز والتسليم، ولقد قدم عرفانه بأجمعه على أنه نتاج تسليم للحق بأن يعبر بنفسه عن نفسه. ولكن في سبيل الوصول إلى تلك الحيرة وفي سبيل تحقيق أسباب مثل ذلك التواضع للحق في كل شيء، كان على «ابن عربى» الإنسان أن يتضوف، ولم يكن لتصوفه معنى إلا في إعلان التوحيد كمنهج لمعرفة الحق. ففيبلغ الإنسان من الحق كما أشار «ابن عربى» أكثر من مرة، هو بمقدار مبلغه من التوحيد، وعبر منهج التوحيد، ولد العرفان ويمقدار العرفان، كان يصنع الإنسان. فكل إنسان هو

1- إبراهيم مدكور: وحدة الوجود بين «ابن عربى» وسبينوزا - الكتاب التذكارى - «ابن عربى»، ص 371

2- من الطريف حقاً أن تكون هذه العبارة عنواناً لكتابين أحدهما لمعبد الجبار النفرى والآخر لعبد القادر

الجزائري وكلاهما من كبار الصوفية.

عرفانه، تماماً كما أن كل إنسان هو توحيد. وبناء عليه، فإن رصد مفهوم الإنسان كمشروع، أي كحرية وكانتفاء، لا يتم عند «ابن عربي» إلا عن طريق رصد منهج التوحيد نفسه، كشرط معرفي لاكتشاف وحدة الكائن في كل أبعاده الوجودية والمعرفية والوجودانية. ولقد آلت مقوله الوحدة، وحدة الوجود عند «ابن عربي» وعلى عكس ما قدر العديدون، إلى طرح مشروع التوحيد بكل أبعاده، على مستوى الإنسان. بل لم يكن للوجود الموحد أن يكتشف، إلا عن طريق الإنسان المتحد في كل أبعاده. وأصبحت وحدة الوجود مقدمة للمشروع الكبير، مشروع «وحدة الشهود» باتم ما يعنيه في عرفان «الحسين بن منصور الحلاج». أنا الحق، أنا الإنسان الحق ذلك شهود وذكر مخصوص، ولكنه ليس فقط ذكراً إنه بالأحرى «صيحة عدل»⁽¹⁾. أي مطلباً في الحرية. وأعلى مراتب الحرية إن كان لها مراتب، أن أكون أنا حقاً، أي أن أكون «أنا في أنا في أنا في أنا نفسي» كما قال «ابن عربي» في إصرار. ومعنى ذلك على ما قدرنا، أن ينطلق الكائن في درب الوحدة اللا نهائي يمارس التوحد تلو التوحد، حتى يعثر على الواحد الأحد. هناك، هل عشر على الله أو على الإنسان، تلك أيضاً حيرة لا تقبل التصريح ولكنها على أي حال، حيرة النهاية.

مشروعنا الآن، هو متابعة جدل التوحيد في دائرة الذات الإنسانية، على ما نستتجه من أفهams «ابن عربي»، هذا التوحيد الذي يكسب الذات في كل مرحلة يتوضّح فيها بعد من أبعاد الكيان على ضوئه، معنى من معاني الحرية وحقيقة من حقائقها. وننطلق في سبيل ذلك من الكيان ثم نعالج المسألة في دائرة الوجودان، فالعرفان، حتى يكتمل أمامنا جدل الإنسان الكامل، الذي سيشكل بالفعل الإمكانيّة الحقيقة لوحدة الحياة، حياة الله، وحياة الإنسان فيما يعرف بعقيدة البقاء.

1- louis massignon:la passion du husyn ibn mansur hallaj paris, gallimard, 1975, t.2 p.65.

الكيان المنشطر: انفجار الكيان بحثاً عن الإنسان

الإنسان الكيان أو الممكن أو العين الثابتة في العدم، بما هي إمكان حقيقي للوجود، هو بالضبط الوجود السابق للماهية في المقوله الوجودية. وقد عبر «ابن عربي» عن ثانية الوجود والماهية كمرتبتين منفصلتين بالنسبة للإنسان، بتعابيرات شتى. من ذلك أنه اعتبر الإنسان بما هو مالك لإمكانات الترقى والسمو، إنساناً بالقدرة. وأطلق عليه في بعض الأحيان لقب الإنسان الحيوان الذي يختلف اختلافاً جوهرياً عن الإنسان الكامل، رغم أنه يلتقي معه في كونه حاملاً لإمكانات الكمال، الوجودية والمعرفية. والإنسان الكامل على هذا، ليس بالأصالة سوى إنسان حيوان ترقى في سلم المعارف حتى استحق الأكمالية وتجاوز مجرد الحيوانية. غير أن هذا المسار، إذا كان في النهاية انقلاباً جذرياً يشهده الكائن وكيفية جديدة في الكينونة، إلا أنه أولاً وبالذات عمل على مستوى الكائن نفسه، وانطلاق من الإمكانات الأولى، ومن المتاح وجودياً وادراكيأ.

إن الإنسان الكامل الذي يهيمن على الكون وجودياً ومعرفياً، ليس في البداية إلا إمكانية لهذه الهيمنة، التي ستم من خلال استعمال الكائن أي بالتحرك من الوجود إلى الماهية.

وفي البدء كان الكائن، إمكاناً في الوجود وإمكاناً في المعرفة. وبوصفه إمكاناً فقد كان حاملاً للحقيقة الجوهرية التي تميز كل ممكناً، وتعني الشائبة في الوجود وفي الصيرورة كذلك. فعلى المستوى الوجودي، ينكشف الكائن وجوداً مركباً من جسم وروح مما مبدأ جدل الكينونة ومنطلق مشروع توحيد الذات، الذي كان له في عرفة العارفين قيمة قصوى. وإذا ما أمكن الإشارة إلى الكيان الإنساني بكونه «نفس» الإنسان، فإن هذه النفس سريعاً ما تصبح مناطق صراع سلطتين متاقضتين، تلکما سلطة الروح من جهة وسلطة

الهوى من جهة ثانية. وفي دائرة هذا الصراع الرهيب، تفقد النفس كل انتماء يخصها لتصبح إمكاناً ومشروعأً للروح أو للهوى.

أما الانفجار الثاني الذي تشهده كينونة الكائن، فهو على المستوى المعرفي، هنا تشكل الذات المدركة من اللقاء عديد وسائل الإدراك المتصارعة، وتبعث الشائبات لتشكل جوهر الصراع المعرفي الذي يتجازبه القلب من جهة والعقل من جهة ثانية. وقد يصبح الوعي ممزقاً بين قطبين آخرين قطب الحس الذي يرهنه في دائرة الموضع، ويحصره في المباشر، وقطب الخيال الذي يعده بإمكانات أكبر في عملية تمثل أبعاد الوجود.

ثم إن هذا الآخر، هذا الشرط الذي يؤكّد وجودنا بحسبوعي ما، ويفيه بحسبوعي ثان، والذي نجابهه أول ما نجابهه كجنس ثان يحرضنا على الائتلاف والتزاوج، غير أنه لن يمنع على كل حال فكرة الانشطار، انشطار ذاتنا إلى نصفين، من أن تصبح أعمق ظهوراً وأشد تظهراً. والأخر، هو أيضاً هذا المجتمع يشرط حياتنا، وبشتا التي تشكل طبعنا الثاني. هذا الطبع الذي يؤسس وعي الإنسان بنفسه من حيث هو كائن ثقافي لا طبيعي، كثيراً ما آلما الصوبي من حيث هو سلطة تفرض ذاتها على الكينونة الأصل، وتهدد الطبيعة التي تتعدّر في أعماق الذات باعتبارها الحقيقة الأصل التي لا قيد فيها. وهكذا تتواли الانفجارات الكائن، وتحتفى في كل تلك الدوائر الوجودية والمعرفية والاجتماعية، وحدته ليكتشف في ذاته نقائه، وتهتز وحدته تحت ضغط الإمكان الثاني، إمكان الكثرة الوجودية والمعرفية. ويحاول الكيان أن يسيطر على هويته وعلى انتمامه باتخاذ وعي ما، وعي واحد، ولكن يجد أن الوعي لم يعد إطلاقاً وعيه بذاته في محض شرطها، لقد أصبح الكيان نهايةً مشروعأً يستجلّي من خلال الجدل، وانتفى الوعي الأحادي، لتقاذف فكرتنا عن كياننا، أفهم شتى تختلف في جوهرها وفي أصلها. وفي كل فهم من هذه الأفهام، تتكلّس دعوى الالكمال، وتبرز المطالبة بالأحقيّة في إبراز الهوية، وبين الكائن تحت وطأة الاختلاف، ويزّ العدم فعلاً، كمُؤلّ جد متوقع لـكل هذه الأفهام المتصاربة. غير أن الصوبي سريعاً ما يتمالك نفسه، ويتوحد مع رغبته الكاملة في أن يكون ذاته، وفي أن يستعيد حقيقته بتجاوز شتى الانفجارات إلى وحدة الكيان الأصلية. ففي توحيد الكيان، نجد الإنسان. بذلك ينفتح باب المجاهدة العصيرة من الكائن إلى الإنسان. ويتأسس الطريق توحيداً للكثرة، وضماً لأطراف الوجود الإنساني، تأكيداً على وحدة الوجود، وعلى وحدة الوعي، وفي مقام ثالث على وحدة الإنسانية، بما هي معنى واحد متجل في عديد مجاليه، وظاهر في تلك الكثرة المهولة من صوره.

لماذا انفجر الكيان وتعددت أبعاد الكائن الإنساني؟ وهل أن ذلك علامة على أن التلاشي هو معنى الوجود الإنساني ونهايته؟ أم أنه الشرط الفعلى لبروز مشروع الذات الوعية بوحدتها التي تصنع على عين الكائن وبمجده و/orاته؟

وما هي أبعاد هذا الانفجار الذاتي، الشبيه إلى حد بعيد بالانفجار الكوني على الوعي الصوفي؟ هل سيكتفي هذا الوعي بوعي الواقع ويتقوقع في أحد كواكب المجرة معلناً هيمنة الموضع، أم سيعتجاوز كل الأجزاء، أجزاء ذاته، إلى الذات الكل كما تجاوز أجزاء الوجود إلى كل الوجود ووحدته؟

١- المستوى الوجودي:

أ- الجسم والروح:

يؤكد «ابن عربي» أن «كل موجود سوى الله تعالى مركب»^(١). ويشير إلى أن هذه الحقيقة هي مما أعطاه «الكشف الصحيح الذي لا مرية فيه»^(٢). فالتركيب حقيقة كل شيء، وهو علامة انتفاء وحدة الذات إلا من حيث هي وحدة الكثرة. أما الذات البسيطة التي لا تركيب فيها فهي الذات الإلهية فقط. والإنسان باعتباره من ضمن العالم الممكّن، هو أيضاً مركب في كيانه من جسم وروح يشكلان بالتقائهما، معناه ويتحققان في الاندماج، إنسانيته. فالروح^(٣) لا يعقل نفسه إلا مع هذا الجسم محل الحكم والكثرة، ولم يشهد نفسه قط وحده مع كونه في نفسه غير منقسم. ولا يعرف إنسانيته إلا بوجود الجسم معه، ولهذا إذا سئل

١- الفتوحات المكية 1/167.

٢- ن، م، ن ص

٣- الروح: قال «الجنيدي»: الروح شيء استثير الله بعلمه ولم يطلع عليه أحداً من خلقه، وقال «البناجي»: الروح جسم يلطف عن الحس ويكبر عن اللمس ولا يعبر عنه بأكثر من موجود، وقال ابن عطاء: خلق الله الأرواح قبل الأجسام وقال غبره الروح لطيف قام في كثيف، كالبصر جوهر لطيف قام في كثيف واجمع الجمهور على أن الروح معنى يحيا به الجسد.

وقال القحطبي: «لم يدخل الروح تحت ذل كن يعني أنه ليس إلا الأحياء، والحي والأحياء صفة المحبى، كالتخليق، والخلق صفة المخلوق، واستدل من قال بذلك بظاهر قوله: «قل الروح من امر رب»، قالوا الأمر أي كلام الله، وكلامه ليس بمخلوق، كأنهم قالوا إنما صار الحي حياً بقوله: كن حباً وليس الروح معنى في الجسد حالاً مخلوق كالجسد، وقبل ليس هذا ب صحيح، وإنما الروح في الجسد مخلوق كالجسد. الحضني: معجم المصطلحات الصوفية: ص 114.

عن حده وحقيقةه، يقول جسم متقد، حساس، ناطق. هذا هو حقيقة الإنسان، وحده الذاتي النفسي. فـيأخذ أبداً في حده إذا سئل عنه من كونه إنساناً، هذه الكثرة. فلا يعقل أحديته في ذاته⁽¹⁾.

وقد يعبر «ابن عربي» عن هذه الشائنة باستعمال مصطلحات أخرى، تؤكد دائماً على واقعه تكثير الـكـيان الإنسـاني وانـشـطـارـه إلى قـسـمـين. فهو يعبر عن الشائنة بالمعنى والحس يقول غير أن العبد مركب من ذاتين، من معنى وحس وهو كـمالـه⁽²⁾. وهو هنا صريح في الإشارة إلى أن كـمالـ الذـاتـ الإنسـانية لا يتم إلا بـوـجـودـ المعـنىـ والـحسـ فيـ الـوقـتـ نفسهـ. ولكن لماذا كان التركيب صفة المـكـنـاتـ، والـقـاسـمـ المشـترـكـ بينـ كلـ المـخـلـوقـاتـ؟

يـبرـرـ «ابـنـ عـربـيـ»، ذـلـكـ بـأـمـرـيـنـ اـثـيـنـ:

فالـتـرـكـيبـ حـسـبـ رـأـيـهـ، هو دـلـيلـ قـاطـعـ عـلـىـ المـخـلـوقـيـةـ، وـكـلـ مـرـكـبـ يـحـتـاجـ بـعـضـهـ إـلـىـ بـعـضـ، وـالـحـاجـةـ بـلـاشـكـ، دـلـيلـ نـقـصـ وـعـبـودـيـةـ. وـبـالـتـالـيـ، فـإـنـ إـثـبـاتـ التـرـكـيبـ الـذـيـ عـلـيـهـ المـخـلـوقـاتـ، يـثـبـتـ مـخـلـوقـيـتـهاـ وـحـاجـتـهاـ، فـيـ الـوقـتـ نـفـسـهـ الـذـيـ يـدـلـ فـيـهـ عـلـىـ غـنـيـ الـخـالـقـ الـذـيـ لـاـ يـطـالـهـ التـرـكـيبـ. يـقـولـ: (وـكـلـ ماـ سـوـيـ اللهـ لـاـ بـدـ أـنـ يـكـوـنـ مـرـكـبـاـ مـنـ رـاكـبـ وـمـرـكـوبـ، لـيـصـبـ اـفـقـارـ الـرـاكـبـ إـلـىـ الـمـرـكـوبـ، وـافـقـارـ الـمـرـكـوبـ إـلـىـ الـرـاكـبـ لـيـنـفـرـدـ سـبـحانـهـ بـالـغـنـيـ)⁽³⁾.

فالـتـرـكـيبـ حدـ المـرـكـبـ يـلـزـمـهـ الـوـضـعـ، وـيـمـنـعـهـ مـنـ الإـطـلاـقـ. وـهـذـاـ الـمـنـطـقـ فيـ الـحـقـيقـةـ، كـانـ سـائـدـاـ لـدىـ الـفـلـاسـفـةـ وـلـدىـ الـصـوـفـيـةـ عـمـومـاـ، حـيـثـ كـثـيرـاـ مـاـ اـسـتـدـواـ فيـ إـثـبـاتـ وـجـودـ اللهـ إـلـىـ أـنـ كـلـ شـيـءـ تـقـرـيـباـ هوـ جـوـهـرـ وـعـرـضـ. وـكـلـ عـرـضـ لـاـ قـيـامـ لـهـ إـلـاـ بـالـجـوـهـرـ، الـذـيـ لـاـ ظـهـورـ لـهـ أـيـضاـ إـلـاـ بـالـعـرـضـ. وـهـذـاـ الدـلـيلـ هوـ مـنـ أـهـمـ أـدـلـةـ الـمـتـكـلـمـينـ فيـ إـثـبـاتـ وـجـودـ اللهـ. أـمـاـ الـأـمـرـ الثـالـيـ الـذـيـ لـأـجـلهـ قـامـ التـرـكـيبـ عـلـىـ مـسـتـوـيـ كـيـانـ إـلـيـ، فـهـوـ إـلـزـامـ الـرـوحـ إـلـيـانـ إـلـيـ، بـالـخـصـبـوـ وـعـدـ التـكـبـرـ، فـيـماـ لـوـ نـظـرـ إـلـىـ أـصـلـهـ إـلـيـ وـانـطـلـقـ دونـ حدـ. لـذـلـكـ اـنـبـعـثـ الـجـسـدـ، لـيـقـومـ أـوـلـاـ وـبـالـذـاتـ كـجـدـ لـكـبـرـاءـ الـرـوحـ، يـقـولـ «ابـنـ عـربـيـ»: فـلـوـ تـجـرـدتـ (الأـرـواـحـ) عـنـ المـادـةـ، ظـهـرـتـ قـوـتهاـ الأـصـلـيةـ الـتـيـ لـهـاـ مـنـ النـفـخـ إـلـيـ، وـلـمـ يـكـنـ شـيـءـ أـشـدـ تـكـبـراـ مـنـهـاـ.

فـأـلـزـمـهـ اللهـ الصـورـ الطـبـيعـيـةـ دـائـمـاـ فيـ الـدـنـيـاـ وـفيـ الـبـرـزـخـ، فـيـ النـوـمـ، وـبـعـدـ الـموـتـ، فـلـاـ تـرـىـ نـفـسـهـ أـبـداـ مـجـرـدةـ عـنـ المـادـةـ. وـفـيـ الـآـخـرـةـ لـاـ تـزـالـ فـيـ أـجـسـادـهـ، يـبـعـثـهـ اللهـ مـنـ صـورـ الـبـرـزـخـ

1- الفتوحات المكية 2/618.

2- نـ مـ : 734/1.

3- نـ مـ : 535/3.

في الأجساد التي أنشأها لها يوم القيمة، وبها تدخل الجنة والنار وذلك ليلزمها الضعف الطبيعي. فلا تزال فقيرة أبداً^(١).

بذلك يصبح التركيب، حقيقة الإنسان الثابتة التي لا تمحوها الأزمان، ولا تؤثر فيها الأحوال.

وهذه الحقيقة المتعلقة بتصميم تكوين الإنسان و معناه، ليست هينة ولا التسليم بها مما يلذ للإنسان العارف. إن التركيب يتجلّى له على أنه آفة ولكن ما منها مناص. «فالخوف كله من التركيب، والآفات كلها إنما تطرأ على الشخص من كونه مركباً، والخروج من التركيب يعقل وليس باواع في العالم أصلاً المركب»^(٢).

حينئذ يتجلّى التركيب قهراً، وقدراً إنسانياً يؤسس الافتقار الدائم، ويجعل من هذا الكائن، الكينونة القابلة لشتى الآفات.

وهنا، نجد أنفسنا أمام المفهوم الصوفي المعتمد حول الجسد، والذي يعتبره سجناً للروح ومنانعاً لها من الانطلاق بلا حد.

وبذلك يكتشف العارف جسده ككابوس لانطلاقه، وكمانع من البساطة الأصلية التي تضمن السلامة من الآفات، ومن شتى المخاطر والشروع التي يوعد التركيب بحصولها. والتركيب إلى ذلك، مجيبة لأفتين خطيرتين تهددان صميم الكيان الإنساني وتوعداه بالفناء. أما الآفة الأولى، الجهل بالذات، وعدم معرفة الإنسان نفسه، حيث إن الكائن المركب، تتجاذبه قوى متصارعة، مترافقـة، تحدث له كل واحدة منها وعيًا بذاته مخالفـاً للوعي الذي تحدثه له القوة المقابلة. وتستشرى لعبـة الوعي المزدوج إلى الحد الذي ينعدم معه مفهـوم موحد للذات، ويحل محل ذلك الجهل كسمة غالـية على الأغلـبية من البشر. لأن الغالـب على العالم الجهل بنفوسـهم، وسبـب جهلـهم التركـيب. فـلو كانوا بـسائط غير مركـبين من العـناصر، لم يتصفـوا بهذا الوصف^(٣). بذلك يـصبح التركـيب مطـباً، يـوقع النفـوس الإنسـانية في الأوهـام ويبـعدـها عنـيـ الحـقـيقـة، ويبـعـدـها منـيـ تـلـمسـها، إذـ لاـ حـقـيقـةـ لـلـمـرـكـبـ إـلاـ تـرـكـيبـهـ فيـ حدـ ذاتـهـ، معـنىـ ذـلـكـ، أـنـ الـكـائـنـ إـلـيـانـيـ لـوـ كـانـ بـسـيـطـاـ لـاـ تـرـكـيبـ فـيـهـ، لـكـانـ هـوـيـةـ مـفـهـومـةـ وـمـاهـيـةـ وـاضـحةـ، وـذـاتـاـ مـتـفـقاـ عـلـىـ أـبـعادـهـاـ. إـنـ سـرـ إـشـكـالـ الـهـوـيـةـ يـنـطـلـقـ إـذـنـ مـنـ هـذـهـ الـوـاقـعـةـ الـيـ تـشـكـلـ مـبـداـ تـكـونـ إـلـيـانـ وـحـقـيقـةـ وـجـودـهـ، وـنـعـنـيـ التـرـكـيبـ وـالـثـائـةـ.

1- الفتوحات المكية 275-276

2- نـ مـ 59/4

3- نـ مـ 235/2

إن مفهوم الذات المركبة يتجلّى دائمًا كمفهوم مشكل لا اتفاق حوله، وكحقيقة حقيقة تتطلب البحث والتقصي الذي لا أمن فيه من الخطأ والتسفيان، ومن التيه والضلال. ذلك خطر عظيم، وهو تهديد في الصميم لكونية الكائن، التي من الثابت أنها لن تكون جديرة بالحياة ما لم تتوضّح سبّلها وما لم ينكشف سر تركيبها. أما الآفة الثانية التي تهدّد الكائن المركب، فهي الموت. والموت هو حقيقة كل مركب، ومولته، ومتناه. فلا ثبات لمركب ولا ديمومة له.

إن الجسد كما يراه «ابن عربي»، لا حياة له إلا بالعرض، وهو في أصله ميت لا حياة له ولا حركة، وإنما يكتسب الحياة عندما تلاسه الروح ويسري فيه تأثيرها، تماماً كنور الشمس الذي ينبع على الأرض، فإذا ما غربت الشمس تبعها نورها، وبقيت الأرض مظلمة. وكذلك الروح «إذا رحل عن الجسم إلى عالمه الذي جاء منه، تبعته الحياة المنتشرة منه في الجسم الحي، وبقي الجسم في صورة الجمامد في رأي العين فيقال مات فلان. وتقول الحقيقة، رجع إلى أصله»⁽¹⁾.

فإذا ما تحقّقنا أن أصل الجسد الموت والسكون. وأن الحياة له بالعرض، فإن الفصل بينه وبين الروح من حيث أصل كل منهما، يصبح حينئذ أمراً متأكداً ومشروعاً، لأن حياة الروح ذاتية لها لا تزول، فهي حية أولاً وأبداً.

فالحياة الأولى ذاتية للحي لا يصح لها انقضاء، فالحياة الأبدية المعلولة بالحياة الأزلية، لا يصح لها انقضاء. ألا ترى الأرواح لما كانت حياتها ذاتية لها لم يصح فيها موت البتة⁽²⁾. الروح الإنساني حينئذ، هو نفخة الحي الذي لا يموت، وهو من محتد إلهي لا شك فيه، ولذلك تجلّت فيه خصائص هذا العالم العلوى، والتي من أهمها خاصية البقاء والاستعصاء على الفناء.

هنا يبرز تناقض رهيب بين الجسم والروح، ينقل وعي الإنسان، ويهز أعماق وجوداته. فبيّنما يجد من روحه اندفاعاً أبداً نحو الخلود والبقاء، تفسره رغبة عارمة في معانقة كل ما هو ليجابي في الوجود، يهتز جسده، تحت وطأة الزمن، زمنه الخاص الذي يدفعه دفأً إلى صيرورته التي هي في الوقت نفسه نهايته، غير أنها يمكن أن تدفع بالتحليل إلى أبعاد أعمق، «فابن عربي» لا يرى الصيرورة كما يبدو، صيرورة الفنان التي تصنّعها تحولات الجسد. على

1- الفتوحات المكية 55/1

2- ن، ن، ص

العكس، إن الجسد عنده كالأرض تصنع فيها مرحلة من مراحل صيروحة الكائن. إن مصدر الصيروحة هو الروح، الذي ضم في حياته أزله إلى أبهه، والذي تنزل ما بين مطاليقه إلى جسده، ليتم له بذلك إثبات حكمته ومقتضاهما. أن سر الحياة لا يقاومه الفنان.

هذا الفاصل الجوهرى، والنهائى ما بين حياة الروح وفناه الجسد، هو الذى أرهق الصوفية عبر الأزمان وحملهم على إعلان الحرب على كل ما يذكرون بدوعى الفنان طلباً لسرعة الاتصال بعالم البقاء والخلود.

أما «ابن عربى»، فلم يظهر في عرفه أنه قد صدم بشائبة الفنان والبقاء، هذه بقدر ما كان يراها حقيقة جديرة بأن تعرف وإن تستوعب لا أكثر.

لم يكن يهتز تحت ضغط الفنان، هذا صحيح، غير أن سبب ذلك ليس افتقاده إلى الصدق في تجربته الصوفية كما يدعى «هانز شنيدر»، وإنما لكونه قد استطاع أن يطلع بشكل يؤكد هو أنه يقيني، على حقيقة صيروحة الذات وعلى مآلها.

إن الخلود بالنسبة له، ليس إمكاناً، إنه الحقيقة الحاكمة على الفنان. وإن الروح كما يجلوها ليست شيئاً مشكوكاً فيه، وإنما هي الحقيقة الأولى الفاعلة وأنها لأشد بروزاً لديه من الجسد.

والواقع أنه ما كان يقدر أن يتحمل جدل الفنان والبقاء، هذا الذي يعتصر كينونة كل إنسان، لو لا أنه قد رضي بدءاً بالحقيقة وانتهى إليها.

والحقيقة عنده، كما عند الغزالى من قبله، أن جوهر الإنسان هو روحه الحية أبداً وأبداً. يقول «محبى الدين»، مدفقاً معنى الإنسان: «اللطيفة الإنسانية ليست من عالم الاستعالة والفناء، بل هي من عالم الثبوت والبقاء، وهي تستدعي بيتاً تدبّره يسمى الجسم الإنساني»⁽¹⁾.

واضح حينئذ، أنه يقصد باللطيفة الإنسانية الروح، التي نسبها إلى عالم الثبوت والبقاء. أما الجسد، فهو صورة تتجلى فيها الروح وتدبّرها، كما يدبر صاحب البيت بيته يسكنه دون أن يحتويه إلا مجازاً. وبذلك يكتسب الجسد عرضية أصلية هي لب وجوده ومنه «وذلك أن الصورة التي أنت عليها، عرض في جوهرك»⁽²⁾. وقريب من هذا ما أكده الغزالى في كيمياء السعادة من أن «الروح حقيقة جوهرك، وغيرها غريب منك وعارية عندك»⁽³⁾. وحينئذ، فإن السؤال يتعلق بما يجب فعله لإنقاذ هذا التركيب الغريب، أن يصبح

1- ابن عربى عقلة المستوفى: ص68.

2- الفتوحات المكية 621/2.

3- أبو حامد الغزالى: كيمياء السعادة تونس دار المعارف للطباعة والنشر 1988 ص.9.

لعنة على صاحبه. «فالواجب عليك أن تعرف هذا وترى أن لكل واحد من هؤلاء غذاء وسعادة»⁽¹⁾.

هذا الفصل الواضح بين الجسد والروح، والتأكيد على أصلية الروح وعرضية الجسد قد أدى ببعض العارفين ممن أضناهم ثقل الجسد، وشدة وطأته، إلى إعلان النفرة منه، والإنتكال له. فأصرروا على مفهوم أحادي للذات، هو روحانيتها وكونها من عالم علوي لا يمت إلى العالم الأرضي بصلة، وأصبح الجسد، والزمان والدنيا كلها متراادات، تحمل نفس الخاصية المرعبة، كونها جمِيعاً إمكانات موت الإنسان وفنائه.

ولكن ما هو موقف «ابن عربي» من ذلك، وإنما كان يرمي من التأكيد على حقيقة الإنسان الروحية؟

ما يتضح لنا، أنه لم يمل إلى الفصل الساذج بين الجسد والروح ليعلن فساد الجسد ووجوب محاربته، وليعلي من شأن كل ما هو روحي.

لقد كانت محاولة «ابن عربي» الأساسية في هذا المجال، تمثل في الوصل بين الجسد والروح بواسطة علاقة التدبير. التي أكد أنها العلاقة اللازم لإصلاح الملائكة الإنسانية، واعتبر أن وجود الروح في الجسم ليس بمعنى حضور الحياة فيه فقط، وإنما هو لأجل دور تقوم به، وهو توجيه الإنسان في كل ذرة من ذرات كيانه، إلى ما تصلح به حياته، ويستقيم به وجوده في العالم. إن الروح حينئذ ليست مفارقاً يئن تحت وطأة الحصر، بل قوة مدبرة حاكمة بأمر الله في مملكة كاملة عظيمة هي الملائكة الإنسانية. يقول: «إن حكم الأرواح في الأشياء ما هو مثل حكم الحياة لها، فالحياة دائمة في كل شيء، والأرواح كالولاة وقتاً يتصفون بالعزل، ووقتاً بالولاية ووقتاً بالغيبة عنها مع بقاء الولاية. فالولاية ما دام مدبراً لهذا الجسد الحيواني، والموت عزله، والنوم غيبته عنه مع بقاء الولاية عليه»⁽²⁾.

وهكذا فمقام الأرواح في الأجساد، ليس مقام تشريف، وإنما هو لأجل دور يختلف باختلاف أوضاع الكائن، ما بين حياة ونوم وموت، لا بل إن الوعي بهذا الدور، دور التدبير، هو الذي سيكون أساساً لظهور فكرة الخلافة الإنسانية التي تجعل من بعض البشر أمناء لله يقومون بأمره في الأرض، فيكتسبون بذلك صفة الكمال، بينما يقول المتهاونون بها، والرافلون عنها إلى مصير حيواني تعيس. إن الجسد من حيث هو مجال التدبير، وبيت الروح الإنساني، هو الذي سيعطي للروح هذه الفرصة العظيمة، أن يصبح خليفة عن الله تعالى،

1- الغزالى: كيمياء السعادة: ص.9.

2- الفتوحات المكية 2/540.

وأن يحوز الأكمالية. وهو الذي سيكون وبالتالي، منطلق العظمة الإنسانية، ورفعه هذا المخلوق عما سواه. ولقد كان «ابن عربي» من الوعي بخطورة هذا الاتصال بين الجسد والروح، حتى لقد تجاوز مجرد وصف خصائص كل منها إلى التأليف في إصلاح المملكة الإنسانية انطلاقاً من الدور الأساسي الذي يجب أن يقوم به الإنسان الخليفة، وال عبر عنه بالروح القدس.

يقول موجهاً الخطاب للروح الإنساني الخليفة على الملكة «فالعين والأذن واللسان واليد والبطن والفرج، والرجل، من عمالك وأمنائك من أهل باديك، وكل واحد منهم رئيس وخازن على صنف من أصناف المال الذي يجيئه، ورئيسهم وإمامهم الحس الذي ترجع هذه الحواس كلها بأعمالها إليه. وإن الحس برئاسته ومملكته، مرؤوس تحت سلطان الخيال، والخيال بما فيه من صحة وفساد، مرؤوس تحت سلطان الذكر، والذكر مرؤوس تحت سلطان الفكر، والفكر مرؤوس تحت سلطان العقل، والعقل وزيرك، وأنت الرئيس الإمام،
العبر عنه بالروح القدس»^(١).

وعبر هذا التنظيم المحكم في سلم فعاليات وأدوار كل عضو ومؤسسة من مؤسسات الكيان الإنساني، يتم للروح أداء دوره الأهم، والذي يجسد بعدها مركزياً في تجربة الإنسان الوجودية، ومعنى دور الخلافة، والذي سيتمكن الإنسان من أن يكون على صورة الله عن جدارة. لقد تبدي الجسد لـ «جلال الدين الرومي» حصاناً مفلساً، فدعى الإنسان إلى التخلّي عنه، والسير على قدميه فترنم قائلاً: «فلا ترتعد فوق حصان الجسد وسرّ مسرعاً على قدميك، فإن الله يهب جناحين لمن تخلى عن حصان الجسد»⁽²⁾.

أما «ابن عربي»، فقد كان متيقناً أن الجسد هو سفينة الروح تحملها في بحر هذه الدنيا، وكان لذلك على وعي كبير بما تحمله هذه الرحلة من مخاطر على سفينة حرية بالانقلاب في كل لحظة وحين، يقول:

في بحر دنيا قد زخر وأنتم على خط غير القضاء والقدر فما من الله مفتر ⁽³⁾	فينكم أجي سامكم وأنتم ركابه وما لكم من ساحل فابتلهوا واحتدوا
--	---

١- ابن عربى: التدبیرات الالهیة فی اصلاح الممکة الإنسانیة، لیدن، مطبعة بربل ١٣٣٩ھ، ص ١٨٥.

2- جلال الدين الرومي: المثنوي

3- الفتوحات المكية 114/3

هنا يتجلّى الجسد وفي منظور عرفاني كاشف، سفينة هي القدر المحتوم لمن أراد أن يبلغ قضاءه، وتلمس السبيل إلى ساحله.

إن رحلة الحياة هي رحلة الروح، ولكنها أيضاً بالجسد، تماماً كعابر البحر لا مناص له من الوسيلة، تلك هي السفينة التي يقدر ما تعد بامكانيات العبور، فإنها لا تثبت في الأعماق، أن تكشف عن محدوديتها وعن ضعفها أمام موج المصير العاتي الذي يتهدم الكيان بالإفباء. حينئذ يصبح للحياة معنى واحد، أنها مغامرة وممارسة للوجود بشرطه الأول والأخير: القبول بامكانية العدم تماماً كامكانية الحياة.

والحقيقة أن «ابن عربي» كما يتجلّى من مجمل مقولته في الإنسان، لا يميل إطلاقاً إلى الفصل بين الجسد والروح، تماماً كما أنه لم يحاول أن يفصل الوجود علويه عن سفلته. على العكس، لقد كان في أغلب محاوراته، يشعر بأنه يرى الإنسان وحدة متکاملة، يحيي صلاح أي جزء من أجزائها إلى صلاح بقية الأجزاء.

حقاً لقد كان يعلن أنه يقرر حقيقة، عندما فصل الروح من حيث محتدها وأصلها عن الجسد. ولم يكن في ذلك صادراً عن فهم خاص، بقدر ما كان متاثراً بالآية القرآنية التي تجعل الروح:

«.. منْ أَمْرِ رَبِّي ..»⁽¹⁾

وبمجمل التوجيهي الديني في هذا الإطار. غير أنه لم يتجاوز بذلك حدود الفصل المنهجي. أما تجربة الحياة السليمة، فقد أقامها على أساس ممارسة الحياة بكل الكيان.

إن سعادتنا تكمن في اكتمال وجودنا، ولا كمال للإنسان إلا إذا تفتح على كل أبعاده، وأندی واجب كل عضو وكل قوة من قواه. لذلك كانت التجربة الصوفية لا تعني عند «ابن عربي» الانقطاع، والزهد في مطالب الجسد، على العكس لقد كان من تمام العبودية لديه، تلبية كل حاجة من حاجات الملكة الإنسانية، مادية كانت أو روحية. بل لم يكن لمفهوم المادي الروحي عنده نفس المفهوم المعتاد في الأذهان. فالجسد يشف حتى يصبح تعبير الروح، وهو يتسع في تمظهراته دنياً وآخرة، وما بين نوم ويقظة حتى لكيأننا في الحقيقة، أمام تمظهرات الروح وفعاليتها السحرية في الكون لا أمام الجسد بمعناه الجامد المتکلس. لذلك لم يكن عسيراً على «ابن عربي»، أن يعتبر الكلمات صوراً للمعاني، وأن يعتبر التخيلات

1- سورة الإسراء: الآية 85

أجساماً أخرى ألطف ذات وجود حقيقي، في مرتبة الخيال. إن الروحي والمادي يلتقيان لديه في أكثر من بزخ، سواء أكان برزخاً خيالياً أو معنوياً.

وكما أن الكون كل موحد، يحيل أعلاه إلى أدناه، وتكشف مفرداته ومواده عن خفاياه وغيبه، فإن «كلاً من النفس والجسم، يعكس حالة الآخر بصفة تلقائية وتبعاً لقانون التجانس الأزلبي الذي وضعه الله بينهما، كما وضعه بين جميع كائنات العالم. ولن يست الإحساسات سوى مناسبات، تتجذر عندها خواطر النفس أو حالاتها الشعورية وغير الشعورية»⁽¹⁾. وباعتبار هذا التماугم بين تعبيرات كل من النفس والجسم الذي أشار إليه «محمود قاسم» لم يكن غريباً أن يؤلف «ابن عربي» رسالة في الفراسة الحكمية والشرعية، وأن يعمل على تجلية الباطن من خلال الظاهر⁽²⁾.

ذلك هو الإبداع الصوفي في شكله الأرقى، وهو الاحتراف العرفاني الذي تمثل عبقرية أصحابه في مدى مقدرتهم على إجاده لعبة التواصل مع الغيبي من خلال الحسي، والافتتاح على الروحي من خلال المادي، وتجلية المعنى اللطيف من خلال الظاهر الكثيف.

فالجسد في تجربة صوفية، تبني على مركزية التأويل الوجودي والمعرفي، يتتجاوز مجرد كونه «موضوعاً يتكلّم عنه»⁽³⁾. على حد تعبير عبد المجيد الانتصار، ليصبح « فعل وجود» و«وجود فعل»، إذ هو مركز وجود الذات» و«العالم» و«الله»، فيه يوجدون وبه تكون حقيقة وجودهم. كي توجد الذات في بعدها الجسدي، فلتمارس التصوف⁽⁴⁾، ومنعنى ممارسة التصوف هيئته، تحريك الجسد ودفعه إلى الانفجار ليكشف عن خفاياه التي هي روح وعقل وقلب. يقول عبد الكريم الجيلي مقارناً دور الجسد من حيث احتوائه لكل أبعاد الكيان الإنساني، بالعرش الذي يستوعب العالم و«اعلم» أن الجسم في هيكل الإنساني، جامع لجميع ما تضمنه وجود الإنسان من الروح والعقل والقلب، وأمثال ذلك. فهو في الإنسان نظير العرش في العالم. فالعرش هيكل العالم وجسده الجامع لجميع متفرقاته، وبهذا الاعتبار قال أصحابنا، إنه الجسم الكلي⁽⁵⁾.

1- د. محمود قاسم: من الموضوعات الأساسية في مذهب ابن عربي ص 91.

2- «ابن عربي»: رسالة في الفراسة الحكمية والشرعية. مخطوط دار الكتب الوطنية التونسية مكتبة ح عبد الوهاب تحت رقم 17927، 50-51.

3- عبد المجيد الانتصار: الاكتشاف الجسدي للذات في التجربة الصوفية ص 93.

4- ن، م، ن ص

5- عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل 5/2.

نخلص من ذلك إلى الحقيقة التالية، إن الجسد لم يكن في العرفان الصوفي، مادة للاستعراض وموضوعاً للمحاكمة، بل كان منطلقاً فعلياً لاكتشاف الذات الإنسانية بكل أبعادها. وإذا كان هذا الجسد نفسه، هو الذي يحيل ويكشف عن عرضيته من حيث هو كيان متوجه إلى الفناء، فإنه ما بين ميلاده وفاته سوف يكون بالفعل باب اكتشاف عالم البقاء، ومفتاح ولوح بحر الوجود المترامي الذي يكشف في نهايته عن منطق البقاء وعن سر الحياة.

معنى ذلك أيضاً، أن الحياة والبقاء، وأن كانت حالات تناقض صيرورة الجسد، إلا أنها بواسطة الجسد تحصل. وفي خضم هذه الصيرورة الفانية، يحصل يقين للعارف بأنه باق. ويمكن الحديث عن الجسد، على أنه فرصة الكائن في أن يصبح إنساناً، أي في أن ينتهي باختياره إلى دائرة البقاء والخلود، وهو بعد في مركب الفناء. وفرصته في أن يصبح عارفاً، إذ لا كمال للمعرفة إلا بتحصيل وجهها، أي المعرفة بالممكن والمستحيل معاً. وأخيراً، إن الجسد هو أيضاً الفرصة الحقيقية لتحقيق معنى الخلافة الإنسانية، هذه المرتبة التي بها كمال الإنسان وشرفة. يقول عبد المجيد الانتصار: «إن التجربة الصوفية تمنح للجسد في الذات المتصوفة، فرصة يتجاوز فيها كونه موضوعاً للوصف والغزل كما كان في الشعر، ويبعد فيها عن وجوده الناقص أو الشرير، كما في مختلف أنماط التفكير والتعبير الإسلامي، لكي يصبح ذلك الجسد، المتصوف، مركزاً ومحوراً تلتقي عنده وفيه، مراتب الوجود ومستوياته»⁽¹⁾.

لقد كان من دعاء الحلاج (قتل 300 هـ) «اللهم خلصنا من العوائق الدينية الجسمانية ونجنا من العوائق الردية الظلمانية، وأرسل على أرواحنا شوارف آثارك وأفضل على نفوسنا بوارق أنوارك»⁽²⁾.

وكان الحلاج يستشرف على ما يبدو، ملامع عالم آخر، هو النور والخير والسعادة، ولكن إلى أي مدى صنع ذلك العالم، عالم الحقيقة، من واقع الحلاج كجسد تحصره الأرض وينطلق نحو العدم، بعد أن كان قبل البداية عدماً أيضاً؟

لقد اعتبر عديد الدارسين، أن التجربة الصوفية هي تجربة القطع مع الجسد. وقام على ذلك نقدتهم للعرفان، غير أن العارفين لم يكن لهم نفس الفهم. لقد آمنوا أن إخضاع النفس -

1- عبد المجيد الانتصار : الاكتشاف الجسدي للذات في التجربة الصوفية: ص.91.

2- راجع طه عبد الباقى سرور : الحلاج شهيد التصوف الإسلامي، القاهرة، المكتبة العلمية، ط.1، 1961.

الجسد، لسلطة الروح، ليس تغيباً لها ولا سحقاً، وإنما في ذلك حياتها، وبه بقاها، ومن خلالها يقوم سبيل الإنسان إلى عالم البقاء والخلود. ذلك ما نستجليه في حوار النفس مع سلطتها، الهوى والروح.

بــ النفس بين سلطة الروح وسلطة الهوى:

يعتبر مفهوم النفس من المفاهيم المشكلة في دائرة الثقافة الإسلامية عموماً وفي دائرة التصوف على وجه الخصوص. وقد أسمهم في عدم انضباط هذا المفهوم علاوة على الآيات القرآنية التي وصفت النفس بأكثر من صفة متاقضة، استفادة المفكرين والصوفية المسلمين من الإرث اليوناني، والهيليني والشرقي، مفاهيم متعددة حول النفس وطبيعتها وأثارها. ورغم أن الاعتقاد السائد، أن الصوفية يعتبرون النفس الجانب الشرير في الإنسان والجدير بالتبخيس والاحتقار، إلا أن «ابن عربي» وعديد الصوفية لم يكن لهم تصور أو حد لها. لقد رأوا في النفس جوهرًا إلهيًّا من جهة، وتبدلت لهم في أحيان أخرى كأصل للمساوئ والشرور، وبرؤوها في موقف ثالث من وصمة الشر ومن صفة الخيرية على السواء. وكانوا في معالجتهم تلك، غير بعيدين إطلاقاً، عن مفهوم الإنسان الذي كان مرتبطاً في أذهانهم شدید الارتباط بمفهومهم عن النفس، وموقفهم منها. فكل تجلية لمعنى النفس، هي محاولة في الصميم لتجليه معنى الإنسان وحقيقةه. وكل محاولة لبحث أعماق النفس، هي انطلاق نحو جوهر الكائن في تساؤل حريص على استجلاء معنى الهوية وسر الكينونة الإنسانية.

ومما أكد خطورة هذا المفهوم، كونه ليس بحثاً يقدر ما هو تقرير لوقف، فكل تعريف للنفس هو تقريراً موقف منها، ووجهة نظر حولها، أي هو موقف من الفعالية الإنسانية، وحقيقة دور الإنسان في الوجود. وبذلك يحيل المفهوم إلى الدور، وتصبح قيمة التعريف عرضية إلى جانب قيمة الفعالية.

ولقد توزع تعريف النفس، وتحددت أدوارها في عرفان «ابن عربي» من خلال ثلاث رؤى أساسية نجدتها في مؤلفاته.

الرؤى الأولى، تجلت في اعتبارها من أصل سماوي، ومن محدث إلهي علوى، وهذا المفهوم الإيجابي يفترض فصلاً بين نوعين من النفوس، الأولى النفس الناطقة، والثانية النفس الحيوانية. يقول: «اعلم أسعدهنا الله وإياك بسعادة الأبد، أن النفس الناطقة سعيدة في الدنيا والآخرة، لا حظ لها في الشقاء لأنها ليست من عالم الشقاء. إلا أن الله أركبها هذا المركب

البدني المُعْبَرُ عَنْهُ بِالنَّفْسِ الْحَيْوَانِيَّةِ، فَهِيَ لَهَا كَالْدَابَةُ وَهِيَ كَالرَّاكِبُ عَلَيْهَا. وَلَيْسَ لِلنَّفْسِ النَّاطِقَةِ فِي هَذَا الْمَرْكُبِ الْحَيْوَانِيِّ، إِلَّا مَشِيَّهَا عَلَى الطَّرِيقِ الْمُسْتَقِيمِ الَّذِي عَيْنَهُ لَهَا الْحَقُّ، فَإِنْ أَجَابَتِ النَّفْسُ الْحَيْوَانِيَّةُ لِذَلِكَ، فَهِيَ الْمَرْكُبُ الْذَّلُولُ الْمُرْتَاضُ، وَأَنْ أَبْتَهِ فَهِيَ الدَّابَةُ الْجَمْوحُ^(١).

هُنَا، تَتَخَذُ النَّفْسُ النَّاطِقَةُ مَعْنَى الرُّوحِ تَقْرِيبًا مِّنْ حَيْثُ أَصْلُهَا وَدُورُهَا فِي الْمُلْكَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ كَكُلَّ

وَأَهْمَمْ مِيزَهَا، كَوْنُهَا مَفَارِقَةً لَا نَسْبَةَ لَهَا إِلَى هَذَا الْعَالَمِ الْأَرْضِيِّ، إِلَّا نَسْبَةُ التَّدِبِيرِ الَّتِي سُوفَ تَشَكَّلُ تَبَرِيرًا كَافِيًّا لِنَزْوَلِهَا مِنَ الْمَحْلِ الْأَرْفَعِ عَلَى حَدِّ تَعبِيرِ ابْنِ سِينَا فِي بَيْتِهِ الْمَشْهُورِ. وَبِاعتِبَارِهَا «مِنْ عَالَمِ الْعَصْمَةِ وَالْأَرْوَاحِ الطَّاهِرَةِ»^(٢). فَإِنَّ النَّفْسَ النَّاطِقَةَ «عَلَى شَرْفِهَا مَعَ عَالَمِهَا فِي سَعَادَتِهَا الدَّائِمَةِ»^(٣). أَمَّا سُرُّ شَرْفِهَا وَسَعَادَتِهَا الْأَبْدِيَّةِ فَيَتَمَثَّلُ فِي عَظَمَةِ أَصْلِهَا، إِذْ هِيَ مَنْفَوْخَةً مِنْ رُوحِ اللَّهِ. فَهِيَ مِنَ الْعَالَمِ الْأَشْرَفِ الْمَلْكِيِّ الرُّوحَانِيِّ عَالَمِ الْطَّاهِرَةِ^(٤).

وَعَلَى هَذَا الْأَسَاسِ، فَإِنَّ الْإِنْسَانَ الَّذِي هُوَ فِي جُزْءٍ مِّنْهُ نَفْسٌ نَاطِقَةٌ، مَخْلُوقٌ ذُو مَحْتَدٍ رُوحَانِيٌّ، إِلَهِيٌّ أَصِيلٌ. إِنَّ نَفْسَهُ النَّاطِقَةِ المَنْفَوْخَةِ مِنْ رُوحِ اللَّهِ تَمْكِنُهُ بِصَفَةِ قَاطِعَةٍ مِّنَ الْإِنْتَمَاءِ إِلَى عَالَمِ الْطَّهَرِ وَالنَّقَاءِ، وَالسَّعَادَةِ الْأَبْدِيَّةِ. وَمَا دَامَتْ هَذِهِ النَّفْسُ النَّاطِقَةُ قَدْ تَلَبَّسَتْ بِالنَّفْسِ الْحَيْوَانِيَّةِ الَّتِي هِيَ مِنْ بَعْضِ كَيَانِ الْإِنْسَانِ، فَإِنَّهُ لَا مَنَاصَ مِنَ الدُّورِ، وَالدُّورُ هُنَا مُوكُولٌ بِالنَّفْسِ النَّاطِقَةِ فِي إِصْلَاحِ النَّفْسِ الْحَيْوَانِيَّةِ الَّتِي تَعْنِي هُنَا نَفْسًا مَعْنَى الْجَسَدِ، هَذِهِ الْمَرْكُوبُ الْمَطَالِبُ بِالطَّاعَةِ وَالْإِلْتَزَامِ بِالْأَوْامِرِ.

وَالْجَدِيرُ بِالْمُلْاحَظَةِ أَنَّهُ لَا مَجَالٌ لِلْمَقَارِنَةِ بَيْنَ النَّفْسِ النَّاطِقَةِ وَالْأُخْرَى الْحَيْوَانِيَّةِ. إِنَّ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُمَا تَنْتَمِي إِلَى عَالَمِهَا الْخَاصِّ، وَرَغْمَ أَنَّ النَّفْسَ النَّاطِقَةَ مَطَالِبُهَا بِدُورٍ تَطْوِيعِ النَّفْسِ الْحَيْوَانِيَّةِ إِلَّا أَنَّهَا تَبْقَى دَائِمًا مَحَافِظَةً رَغْمَ نَزْوَلِهَا إِلَى عَالَمِ الْحَيْوَانِيِّ، عَلَى خَصَائِصِهَا الْأَصْلِيَّةِ مَمْتَثَلَةً فِي الرُّوحَانِيَّةِ وَالشَّرْفِ وَالسَّعَادَةِ الدَّائِمَةِ. وَبِتَكُونَهُ مِنْ كُلِّ مِنَ النَّفْسِ النَّاطِقَةِ وَالنَّفْسِ الْحَيْوَانِيَّةِ، يَصْبُعُ الْإِنْسَانُ مَجْمِعًا لِلْمُتَاقَضِينَ.

1- الفتوات الحكيمية 262/3

2- ن، م 263/3

3- ن، م، ن، ص

4- ن، م، ن، ص

وبصرف النظر عن طبيعة هذه الجمعية، فإن الثابت أن الانشطار صميمي في الكائن، وأنه لا مناص رغم التداخل الحميي بين النفس الناطقة والحيوانية، من إعلان تفوق إحداهما على الأخرى، وبالتالي، تأكيد سلطتها، وأنها مصدر التوجيه والتدبير.

من هنا أيضاً ينطلق العرفان كضرورة، وتأسس الطريقة كمنهج لا بد منه لتحقيق اللقاء الأنفع والأجدى بين النفس الناطقة والنفس الحيوانية. وسوف يكون الطريق الصوبي في لبه، ما ترسمه النفس الناطقة من برامج ومن قواعد لتقدير النفس الحيوانية، دليلاً ومرشدًا في ذلك الوحي الإلهي الذي لا يصعب عليها فهمه واستيعابه، باعتبار أصلها الإلهي الروحاني، ويلتقي هذا المفهوم الإيجابي للنفس الناطقة، مع ما أكدته القرآن من دور النفس اللوامة⁽¹⁾. في توجيه صاحبها إلى مخالفة الهوى، وما أعلنه من أن النفس إذا أصبحت مطمئنة⁽²⁾، كانت جديرة بالرجوع إلى ريها راضية مرضية، ولا إمكان للحديث عن الرجوع طبعاً إن لم تكون هذه النفس قد انطلقت أصلاً وقدمت من العالم الإلهي العلوي.

إن النفس اللوامة والنفس المطمئنة اللتين تتجليان كحالتين من حالات النفس الناطقة الجامحة للفضائل الإنسانية، سوف تشكلان منطقاً واحداً لحقيقة الذات الإنسانية وما لها. أما المنطق الثاني الذي يشكل بعدها أساسياً من أبعاد الكيان، فتصوغه النفس الحيوانية والتي عبر عنها القرآن بالنفس الأمارة بالسوء⁽³⁾. هذا المفهوم للنفس من حيث هي العامل السلبي في الكيان الإنساني، هو المفهوم المتداول بكثرة لدى الأوساط الصوفية. غالباً ما تكون النفس الأمارة بالسوء هي المقصودة عند إطلاق الحديث عن النفس كعدو لا بد من مجابهته حيناً، والإعداد للقضاء عليه حيناً آخر.

وقد لاحظنا أن «ابن عربي»، يتحدث عن النفس الحيوانية التي تمثل لديه نفس معنى الجسد تقريباً، كما أن النفس الناطقة تمثل الروح.

فك كل واحدة من النفسين الناطقة والحيوانية، تمثل جزءاً من ماهية الإنسان وحقيقةه. وكيانه على وجه التمام، هو مجموع النفسيين معاً، النفس الراكبة والنفس المركوبة. ويقيم «ابن عربي» نوعاً من التماهي بين النفس بمعناها السلبي، والهوى والشيطان، والدنيا. إن كل هؤلاء يلتقطون في كونهم «موانع من الإجابة لما دعاه (الإنسان) الله إليه»⁽⁴⁾.

1- قوله تعالى: (وَلَا أَقْسِمُ بِالْأَنْسَسِ الْلَّوَاتِنَةِ) (سورة القيامة: الآية 2).

2- قوله تعالى: (إِنَّمَا أَنْتَ أَنْتَ الْفَسَادُ الْمُطَبَّعُ) ارجع إلى ميرك مراضية مرضية (سورة الفجر: الآية 27-28).

3- قوله تعالى: (وَمَا أَبْرَزَ تَقْسِيَ إِنَّ الْفَسَادَ لِأَكْمَارَةٍ بِالْسُوءِ...) (سورة يوسف: الآية 53).

4- الفتوحات المكية 191/1

بذلك تصبح النفس على هذا المستوى، علامة على كل الصفات السلبية التي يشكو منها الكيان الإنساني، وتصبح من حيث دورها حليفاً للقوى الكونية والوجودية المناهضة للإنسان، والمضادة لبقائه ولكرامته. يقول القشيري في الرسالة: «ومحل الأوصاف المذمومة، النفس»^(١).

أما الخراز^(٢) فإنه يرى أن الدنيا الحقيرة لدى الصوفية «هي النفس وما هويت»^(٣) وما دامت الدنيا لا تحظى من الصويف إلا بالاحترار والامتهان، وما دام الدور الرئيسي للمريد هو قطع العلاقة مع الدنيا وازدراؤها، فإنه لكي يتوضّح المقصود بالدنيا ليس للمريد إلا أن يضع مصطلح النفس عوضاً عنها، حينئذ تبدي نفسه هي الدنيا، وهي القدرة التي لا صبر له على تركها وتجاهلها.

ونجد لدى «جلال الدين الرومي» إصراراً على اعتبار النفس، الصنم الأكبر، الذي لا بد من إسقاطه لتحقيق التوحيد. يقول في المشوى: «إن أم الأصنام صنم نفسك، ذلك لأن الصنم المادي ثبان، وأما صنم النفس فتدين»^(٤).

وأهم ما تميز به النفس الحيوانية، كونها ذات نزعات أرضية، ولذلك فإن أهواها وزعزعاتها سوف تتجه إلى ما يؤمن بها ولن يكون ذلك إلا الأهواء الدينية والرغبات التافهة التي تسم كلها بكونها رغبات فانية لا بقاء لها.

وعوضاً عن مفهوم السعادة الأبدية الذي تبشر به النفس الناطقة، فإن النفس الحيوانية تكرس مبدأ اللذة، وهي معنى آخر يختلف جوهرياً عن السعادة. إن اللذة كما يجليها الفهم الصوفي، هي رغبة مهووسة وهوى جامح، يعد ظاهرياً براحة لا توصف، فإذا ما فارقه الإنسان وجده وهما وخواه.

ومن الأكيد أن اللذائذ بما هي عرضية وزائفة لا تؤسس سلطتها على المنطق ولا على الوعي السليم، على العكس إن الإنسان يكون أقرب إلى أن يتملكه الهوى كلما عمى قلبه عن الحقيقة، وافتقد البصيرة والفهم السليم للأمور. فوراء كل لذة ألم، وخلف كل وعد من قبل الهوى تكمن مأساة. تلك هي الحقيقة الأولى التي يشر بها منذ

1- القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف بيروت، دار الكتاب العربي، د. ت ص 45.

2- الخراز: أبو سعيد الخراز: يقال له لسان التصوف، من أهل بغداد صاحب ذا النون المصري وسريان السقطي، وبشر بن الحارث، وتوفي سنة 279 هـ المعجم الصوفي: ص 89.

3- الخراز: الطريق إلى الله أو كتاب الصدق، تحقيق عبد الحليم محمود. القاهرة، دار الكتب الحسينية د. ت ص 46

4- المثنوي: 146/1

عهود مبكرة، التأمل البوذى⁽¹⁾ والتي أصبحت فيما بعد إرثاً صوفياً متداولاً ومتفقاً عليه إلى حد بعيد.

فبودا قد أقام منطقه في ضرب الهوى وتحطيم الشهوة، انطلاقاً من التركيز على الخاصية الصميمية التي تلازم كل لذة، تلك هي العرضية والزوال، والصيورة إلى العدم. يقول بودا مخاطباً أتباعه في موعظة «بناريس Benares» تلكم أيها الرهبان، الحقيقة المقدسة عن مصدر الألم، إنه الظمآن (ظمآن للحياة) الذي يقود من تقمص إلى تقمص، ترافقه اللذة والشهوة، ويجد هنا وهناك لذة، الظمآن للحياة، الظمآن لعدم الاستمرارية⁽²⁾. وباعتبارها أساساً لظمآن لا ينتهي، فإن النفس منطلق لإحباط لا يتأهى، لقد راقت أطابيب الحياة من شباب وصحة وجمالاً لـ «بودا»، غير أنه صدم عندما وجدها مهددة كلها بنقيضها المختفي في داخلها، والذي ينتظر الفرصة السانحة لقلب الرغبة إلى ألم وإلى مأساة لا توصف. حيثئذ لم يكن بد من إعلان العداوة لشباب يعروه الهرم ولصحة يعقبها المرض، ولحياة يهددها الموت في كل لحظة.

أما «ابن عربي»، فقد هاله من النفس الحيوانية، تهديدها الحقيقي لأمل النفس الناطقة في عرقان شامل أي في تحصيل حقيقة كلية.

ذلك أن النفس بما هي تركيز للوعي في مطالب الذات الشديدة الخصوصية، وبما هي حصر للكيان في حدود مطالبه الدنيا، تقوم بفصل الكائن عن الوجود الكل، لحصره في دائرة وجوده الذاتي المفرد. بذلك يصبح الإنسان أسير نفسه، ورهين عالمها الذي مهما كانت قيمته، فهو عالم النفس الجزئية المفصول عن العالم في مطلق عاليته. يقول «ابن عربي»: «فالإنسان من حيث قيمته التي يعتقدها في نفسه، هو طلس على نفسه. وبذلك القيومية، استخدم «فكره وجميع قواه لأنه يعتقد أنه رب في ذاته، وفي ملوكه مالك»⁽³⁾.

ورغم أن القيومية، والشعور بفرادة الكيان وخصوصيته، قد تكون من فعل الملكة العاقلة في الإنسان أيضاً، إلا أن «ابن عربي» يميل إلى التأكيد على أن دعوى القيومية ليست

1- بودا: جوتماما سيدهارتبا بودا، المستنير، الذي استيقظ، حكيم الهند الشهير وابن الملك الذي أصبح الزاهد المعروف، بتخلبه عن السلطان لقائدة الحكمـة والنور، كونـت تعالـيمه ديانـة تنـسب اليـه. ووصل الحـد بـأتباعـه إـلى تـاليـمهـ، وما زـالت دـيـانتـهـ منتـشرـةـ إـلـىـ الـيـوـمـ فـيـ منـاطـقـ عـدـيدـةـ مـنـ الـعـالـمـ، تـوـفـيـ سـنـةـ 483 قـمـ تقـريـباـ رـاجـعـ لـذـلـكـ هـنـرـيـ اـرـفـونـ، بـوـذاـ، تـرـجـمـةـ حـسـبـ نـمـرـ، بـيـرـوـتـ المـؤـسـسـةـ الـعـرـبـيـةـ للـدـرـاسـاتـ وـالـنـشـرـ طـ1ـ 1980.

2- هـنـرـيـ اـرـفـونـ بـوـذاـ، تـرـجـمـةـ نـمـرـ، صـ100ـ.

3- الفتـوحـاتـ الـمـكـبـةـ 233/3

من قبل النفس الناطقة، فهذه لا تذكر أصلها الإلهي، وتأبى التخلّي عن حقائقها التي قدمت من السماء مزودة بها.

إن النفس التي تنازع، وتصر على استقلال الكيان الإنساني عن الوجود الكل وتقف حجر عثرة أمام الاندماج والتوحد مع الوجود، هي النفس الحيوانية التي تشعر بغرية فعلية عن عالم الحقيقة، وتقوم أهواها على هوس غير مبرر أصلاً. فالرغبات الحيوانية، وجملة اللذائذ المطلوبة تبدو غريبة لدى الصوفي، وتظهر على حقيقتها من حيث هي أفعال زائلة، لا قيمة فعلية لها إلا حصر الكيان في وهم تحصيل السعادة، بتكرار متابعة اللذة والحرص على تحصيلها.

وهكذا يسعى الصوفي إلى مقاومة النشأة المستحدثة التي توسمها النفس الحيوانية، والتي تشتد إلى درجة ظهور أنا كاملة تبتغي استيعاب هوية الإنسان وتأسيس وعي الذات من خلال تاريخية شديدة الخصوصية تلك هي تاريخية التعامل مع اللذة، ومسار السعي إلى تحقيق الأهواء الذاتية. هذا السعي الدؤوب الذي يتواتره ظاهراً، جدل الاكتفاء والحرمان والذي ينطوي باطننا كما لاحظنا في البوذية على حقيقة أحادية الاتجاه: الظمآن الدائم إلى لذة جديدة أي الألم الدائم انتظاراً لممكן جديد.

والحقيقة أن «ابن عربي» يرى أن إصرار النفس على تفردها بأهواها ورغباتها وهي وسائلها الوحيدة لتأكيد خصوصيتها، وإثبات الوعي الذاتي المقابل للوعي الكلي، منازعة للريوبية، لا بل ريوبيّة جديدة، وإدعاء مقام ليس أصلاً للنفس يقول: «فإن النفس تريد الظهور في العالم بالريوبية»^(١).

وبما أن تمام الهوية عند «ابن عربي» كما رأينا، هو في تمام التحقق بالعبودية، فإن معنى الظهور بالريوبية، هذا الادعاء الذي تسعى النفس الحيوانية بالتأكيد إلى تكريسه، يعني بالضبط في عرف «محبي الدين»، أن هذه الأخيرة تسعى إلى تحطيم معنى الهوية الإنسانية. وتحقق بسعيها الضال هذا، ومن خلال مشروع الكبرياء الكاذب المتمثل في ادعاء الفرادة والانعزal عن الوجود، الأساس الفعلي الذي يفصل الإنسان عن حقيقته ويجعله يحيا في عالم الانحصار والعماء التام. فالنفس هي مبعث الشعور بالأنا البشري الذي ينهض كوجود مقابل للوجود، وكحضرته تنازع في الهوية، وتطلب في ذاتها خاصية الريوبية، وهذه الأنابشرية، إذا كان تخليقها يشكل لدى بعض الفلاسفة والعارفين، منطلقاً للعظمة الإنسانية،

1- الفتوحات المكية 15/2

وبناءً حقيقة مشروع الإنسان، ككيان متميز في الوجود فإن «ابن عربي»، يتحدث ببيان «العارف»، هنا عن مخاطر ادعاء الكون بإذاء الكون، وعن المأساة التي تحصل فيما لو استجاب الإنسان لنداء النفس بالتمييز. إن النتيجة الوحيدة لذلك، سوف تكون الانجذاب النهائي عن الحق، والانحصار في وهم الذات الكاذب. يقول: «فأنت حجاب نفسك عنك، وستره عليك.. فبشرتك قائمة العين فالستر مسدل، فلا تقع العين إلا على ستر لأنها لا تقع إلا على صورة»^(١).

ورغم أن «ابن عربي» هنا، يتحدث عن ستر البشرية المسلط باعتباره قدرًا شاملًا وحقيقة ثابتة، فإنه يتجه في عرفاته إلى التأكيد الدائم على أن الاختلاف مع الحق المطلق والتوحد مع الوجود، أمر ممكناً، لا بل هو المطلوب من الإنسان به تكتمل ذاته، إذ عبره يكتشف عبوديته المحضة التي لا تشوبها شائبة ربوبية.

واضح إذ ذاك، أن مقوله وحدة الوجود، هذه المقوله المركزية في عرفاته، هي التي تحكم أيضًا مضمون مقالته في الكائن.

إن الكائن يتمزق إذ ينশطر، وهذا قضاء لا مرد له، ولكنه يصبح رهين المأساة الأبدية إذ يواافق على انقسام الوجود وانشطاره، بموافقته على الفصل بين ذاته وبين الوجود الكل. إذ ذاك، ليس أمامه إلا تحمل النتائج المرعبة مثل هذا الاختيار الكبيريائي. وفي مقابل ذلك، فإن الكائن أيضًا يمكن أن يجعل من هذا القضاء السالف، قدرًا جميلاً فيما لو تقطن إلى وهم لعنة الشائبة التي يحياها الكيان، وسعى إلى سحق أصوات النفس الأمارة بكل شوهة وإشراك، الداعية إلى كل هوى مضل. وضمن هذا الإطار، يمكن أن نفهم بعمق أكبر معنى الحديث الصوفي الدائم عن الوجود في العدم، وعنبقاء في الفناء، وعن تحصيل الذات بالفناء عنها.. الخ من أنماط الجدل الكياني، الذي يدل بالفعل على أن المفهوم الصوفي للكيان، يقوم على أساس من وعي حاد بثائته، سريعاً ما يرول إلى ضيق لا حد له بهذه الشائبة، وإلى الدعوة إلى إفقاء جزء من الكيان بدعوى أنه الجزء العرضي والعنصر القادر من عالم الفناء، والذات المدعية التي لا وجود لها عند التحقيق. ولقد تقطن الكثيرون، إلى أن الصوفية يتوجهون عموماً إلى تبخيس الذات، وإلى تحثير الآنا الإنسانية. وحاول غير واحد أن يربط هذا المسار بعقد دفينة كامنة في لا شعور «العارف»، تؤسس منطق تحغير الذات، وتدفع إلى محاولة إعدامها نتيجة لعدم المقدرة على تحمل تبعاتها وأثار أخطائها وذنبها.

والواقع أيضاً، أن إنساناً أرهقه الذنب وتأكله وجداً أنه نتيجة لمشاعر عارمة بالحقارة والتفاهة، هو أقرب إلى طلب الخلاص من الكيان وما حوى، وإلى دعوى الذوبان في عالم آخر، هو أسمى وأرقى. غير أنها تفصل فصلاً حقيقياً، قاطعاً بين القطبيتين مع النفس - الهوى، والنفس الدنيا، رمز الشر والفناء، الأمر الذي يقوم به العارف الصادق، وبين الهروب من النفس - الأنانية، ومحاولة تجاوز الكيان جملة وتقصيلاً. وبعبارة أخرى، إننا لا نوفق على الدمج في خاتمة واحدة بين من يعلنون الفناء طلباً للبقاء، وبين من يجعلون منه غاية المني. إن الفارق بين المنطقيين إذ ذاك، يكون كالفارق بين من يطلب الصعب قصد تذليلها، ومن ييرزها قصد التأكيد على هميقتها، وعدم إمكانية مقاومتها. أما المفهوم الثالث للنفس عند «ابن عربي»، فيتمثل في اعتبارها حالة الذات من حيث هي إمكان لسيطرة الهوى أو لميمنة الروح.

وهي بهذا المفهوم، تقترب في تصورها من المفهوم الوجودي المتعارف للوجود من حيث هو سابق للماهية وشرط لظهورها في الوقت نفسه.

فالنفس الإنسانية، هي الكائن في حالته الأولية، حيث لا تعين ولا هوية، كل ما هناك هيولي قابلة لتنقش عليها كل الإمكانيات الوجودية والمعرفية الإنسانية. و«ابن عربي» في تصوره هذا للنفس، يؤكد صراحة على أن الإنسان هو أولاً كينونة أي هيولي قابلة لأن تصبح هذا الإنسان أو ذاك، بحسب مشروع معين في الوجود وفتح معين في المعرفة.

بذلك ييرز الإنسان - الكيان، نفساً قابلة لإغراء الوجود المضلل، ممثلاً في الهوى، أو لنداء الوجود الحق الذي يبرز من خلال نداءات الروح. وشبيه بهذا ما ذهب إليه الغزالى من القول بأن «النفس كالمدينة»⁽¹⁾ وكذلك ما نجده لدى الهرامسة من الاعتقاد بأن «النفس الإنسانية هي في الواقع منزل، فإن لم يسكنه الله سكنه الشيطان»⁽²⁾. وليس المدينة إلا إمكاناً وشرطًا لنشأة العمران وتكون الاجتماع البشري، وكذلك المنزل هو مبدأ وهو المجال الذي فيه تتعايش العائلة بأفرادها على اختلافهم.

وإذا كانت المدينة لا توجد إلا لكي تعمر، والمنزل لا يبني إلا من أجل أن يسكنه فإن النفس أيضاً لا معنى لوجودها، إلا أن تقبل سلطة أحد الممكنين، أي أن تتsumي إلى سلطة بعينها. فالكيان إمكان للوجود، والإنسان بدءاً مشروع في الماهية ومبدأ في الانتماء عبر ظهور

1- الغزالى: *مكيّميات السعادة*: 16.

2- الجابري: *تكوين العقل العربي*: 180.

النفس فيه، هذه المرأة القابلة لكل الأوجه الممكنة التي يمكن أن يكون عليها الإنسان. ولكن لماذا بربت النفس كإمكان قابل لكل ممكناً؟

يفسر «ابن عربي» ذلك بأن توتر النفس بين سلطتي الروح والهوى، دليل صريح على أن الإنسان هو في حقيقته الأصلية كائن ممكناً، الأمر الذي يؤكد عبوديته، وبدل يقيناً على أنه وجود لا ركون له إلا كانتماء إلى أحد الممكنتين الوجوديين. الهوى أو الروح. إن فهر النفس الأمارة بالسوء، هو تهديد دائم للروح الذي يتأنّد لديه كلما حاول أن يعلن الاستقلال التام والتفرد بالهوية الإنسانية أنه يحاول أن يحقق مستحيلاً، فلا إمكان مطلقاً لإغفال سلطة الهوى أو على الأقل تواجهه الدائم كتهديد لأمان الروح حين استحوذه على مقاليد النفس.

ويقيم «ابن عربي» هذا الحوار الطريف بين الروح ووزيره العقل والذي موضوعه النفس. يقول: «فلمَ رأى الروح ينادي (النفس) ولا يسمع مجيباً فقال: ما منع ملكي من إجابتني، قال له الوزير (العقل): في مقابلتك ملك مطاع عظيم السلطان يسمى الهوى عطيته معجلة، له الدنيا بحذافيرها. فبسط لها (النفس) حضرته ودعاهما فأجابت، فرجع الروح بالشكوى إلى الله تعالى، فثبتت عبوديته، وذلك كان المراد»^(١).

إن جعل النفس منزلة قابلة لـكل ساكن، هو قضاء أول، وهو عين إمكان الممكناً. فلا معنى لوجود الإنسان كهوية متميزة في الوجود، إلا من كونه محسداً لعالم الإمكانيات والإمكان ليس عرضياً في كيinونة الكائن، إنه عين هذه الكيinونة، وهو كيفية تمظهرها. بذلك يبرز مفهوم أول أصلي لـلكائن بما هو إمكان لـكل صورة. وهذه الحقيقة الأولى المتعلقة بهوية الممكناً، تتضمن الحقيقة الأولى الكبرى المتعلقة بانتماءه وبأصله، فإمكان الممكناً، يدل دلالة مباشرة لدى «ابن عربي» على عبوديته، وتنازع الهوى والروح على امتلاك النفس، دليل قاطع على أن النفس ليست بالأصلية روحًا ولا هوى، وإنما هي كيinونة تبرز في مشروع الانتماء وكل انتماء هو حصر، وتحدد، وتعين. وبذلك فلا وجود لـالكائن إلا كمحصور وكمعتدين. وفي تعينه عين عبوديته. فالوجود المطلق بقدر ما يشرك الكائن في دائرة الوجود لأن يخلق منه موجوداً، إلا أنه منذ البداية يفرض عليه أن يكون موجوداً بشرط. كذا يتجلّى للإنسان أنه لا معنى له إلا أن يختار كيف وجوده، أي أن يصبح تعبيراً متميزاً في دائرة الوجود، بذلك فقط يكتسب خصوصيته، وبذلك فقط تظهر إنسانيته.

إن الروح الذي تستأثر من عين المنة، والذي انبعث من عالم الطهور والسعادة يسعى إلى الاستبداد بالـكائن ليجعل منه كيinونة سعيدة ظاهرة. ولو حدث توحد الكائن في الروح، لتم

.113/1 - الفتوحات المكية

الكبراء على الإمكان ولانتقت حقيقة الممكن ليصبح الكائن من ضمن الوجود الواجب، الذي هو وجود الله فقط. لذلك كان لا بد من تقييده بعالم الإمكان الأبدي. ذلك هو السر الذي يكشف عنه ظهور الهوى كخصم بنازع في النفس. وعندما نقول الهوى، فإننا نعني الشيطان والدنيا. فوجود الشيطان، إنما هو من أجل وعي الإنسان بحقيقةه أولاً، وكونه على خطر عظيم، خطر الإمكان، ومسارعته في العودة إلى ربه ثانياً، عبر درب العبودية. وكذلك وجود الإنسان في الدنيا (الأرض على المستوى الفلكي) إنما هو من أجل الآخرة وتزييه إلى الأرض، لكي يتطلع إلى السماء.

وهذا المنطق هو مبدأ تفسير لمعنى ظهور السلب في العالم، بل في الوجود كله. فكل وجود سلبي، هو وجود لا لذاته، وإنما هو مدخل منهجم يريد من خلاله الوجود الكل، أن يرهن أنه قادر على أن يتموضع في العالم دون أن يفقد خاصيته، أي أن يبقى مع ذلك كل، واحداً. فوجود الشيطان لدى العارف، «ابن عربي»، هو وجود صوري، القصد منه استيقافه الكائن إلى سر إمكانه، وسعيه إلى حقيقته وأصله الروحي.

وهنا يماهي «ابن عربي» بين معنى الهوى وحقيقة الشيطان، فهما عنده بمعنى واحد. الأمر الذي يؤدي فعلاً إلى تفسير الصراع الوجودي تفسيراً عملياً. فإذا ما كان الشيطان عين الهوى، عرف الإنسان حينئذ عدوه، وتجاوز الصراع منطقه الفاسد لأول وهلة، لتصبح دائرة الذات هي مجال الصراع متمثلاً في تنازع الروح والهوى، هذا النزاع الذي سينتقل بعد ذلك إلى المجال الكوني العام. فالذات التي قدرت على تحقيق الانتصار على الهوى، هذا الوهم الذي يحاول الاستيلاء عليها داخلياً، هي الذات القادرة على تفكي السلبية من العالم، وبالتالي على تحقيق صفاء الوجود وطهراته. وهذا المعنى في الحقيقة، يحمل أبعاداً ثورية لا تخفي، فأن يصبح العدو «الشيطان» عدواً معروفاً متمثلاً في الهوى من حيث هو «عين المخالفة»⁽¹⁾، تصبح الشريعة حينئذ، تعليناً واضحاً، قابلاً للإنجاز والتحقيق التواقي. ويتجاوز الصراع صوريته من حيث هو مفهوم متعال لتضاد ذاتين هما ذات الله وذات الشيطان.

إن الشيطان هو الهوى، والهوى هو كل مظاهر سلبي في العالم، وهو إلى هذا كل ما يخالف الروح من حيث هي طهارة وسعادة. معنى ذلك، أن السير في طريق الله، هو إيمان بأن المخالفة لا أصلة لها في الوجود، وأنها وهم لو زال من ذات الإنسان لزال من العالم. ولكن هل يزول الهوى ما دام الإنسان وما دام العالم؟ إن «ابن عربي» يرى أنه لا إمكان لذلك لأن الله

1- «ابن عربي»: التدبرات الإلهية: ص143.

تعالى في هذا (وجود الهوى) تدبير عجيب يحجب من يشاء، ويكشف من يشاء لا يسأل عما يفعل وهم يسألون^(١).

إن هذا التدبير العجيب، قابل في الحقيقة لكتير من ضروب التأويل. غير أننا نكتفي بالحسبان أنه قضاء الله باستمرار الصراع كجدل بين المتقاضات، كل المتقاضات، به يتم كيان الكائن، ومن خلالها تكشف حقيقة الإنسان. ولكن السؤال الذي قد يطرح هو التالي: إذا كانت الدنيا هي عطية الهوى وهي مدخله لإغواء النفس، فما هو سر قوة الروح؟ وما هو سيفه في معركته الرهيبة مع الهوى؟

يصف لنا «ابن عربي» هذه المعركة المقدسة في تصوير باهر، قائلاً: «برز الروح والهوى، فقتله الروح بسيف العدم. وظفر بالنفس بعد إبادته منها، وجده كثیر. فأسلمت تحت سيفه فسلمت وأسلمت، وتظهرت وقدست، وأمنت الحواس لإيمانها. ودخلوا في رق الانقياد وأذعنوا، وسلبت عنهم أردية الدعاوى الفاسدة. واتحدت كلمتهم وصار الروح والنفس كالشيء الواحد. وصح له اسم الملك حقيقة»^(٢).

فالروح الإنساني، هو القادر على الهيمنة على النفس وعلى تأكيد سلطته على الكيان إذا حضر فيه. ذلك أنه من نبع الحياة، فهو نفحـة الحي، والحياة كما يؤكد «محبي الدين»، أقوى من العـدم الذي ينتهي وهمـه بمـجرد ظـهورـها وـتمـكـنـها. بذلك أيضـاً، يـصـبـحـ الـصـرـاعـ الدـاخـلـيـ الذـيـ يـحـيـاهـ الكـائـنـ،ـ صـرـاعـ الـوـجـودـ (ـالـحـيـاـةـ)ـ مـتـمـثـلاـ فيـ الـرـوـحـ،ـ وـالـعـدـمـ (ـالـفـنـاءـ)ـ مـتـمـثـلاـ فيـ الـهـوـىـ.

ورغم أن منطق الصراع يفترض جدلاً، إلا أن الجدل هنا ليس صرورة تحسمها معركة، إنه يحسم هنا على مستوى عالم الحقيقة. فليس لدى العارف شـكـ فيـ أنـ الـرـوـحـ أـقـوـىـ منـ الـهـوـىـ،ـ وـلـيـسـ لـدـىـ الإـنـسـانـ عـمـومـاـ شـكـ فيـ أنـ الـحـيـاـةـ أـوـلـىـ منـ الـعـدـمـ وـأـجـدـرـ بـالـنـاصـرـةـ،ـ إـلـاـ أنـ النـفـسـ مـتـفـاعـلـةـ معـ سـرـ إـمـكـانـهاـ،ـ يـغـرـيـهاـ الـهـوـىـ رـغـمـ عـدـمـيـةـ وـعـوـدـهـ.ـ وـيـهـزـهاـ وـهـمـ الـخـلـودـ الذـيـ يـعـدـهـاـ بـهـ الشـيـطـانـ،ـ وـمـاـ يـعـدـهـاـ الشـيـطـانـ إـلـاـ غـرـورـاـ.ـ هـنـاـ تـسـتـعـادـ قـصـةـ آـدـمـ وـحـوـاءـ وـالـشـيـطـانـ،ـ تـلـكـ القـصـةـ الـأـوـلـىـ الذـيـ حـدـثـتـ فـيـ الـعـالـمـ الـأـعـلـىـ،ـ وـالـتـيـ كـانـتـ مـنـ الصـفـاءـ وـالـوـضـوحـ بـحـيثـ تـعـدـ أـنـمـوـذـجاـ وـتـصـوـيرـاـ صـادـقاـ مـنـذـ الـبـدـءـ،ـ لـكـلـ ماـ سـيـقـعـ بـعـدـ ذـلـكـ.

فكـلـ مـعـرـكـةـ جـدـيـدةـ هيـ صـورـةـ مـنـ الـمـعـرـكـةـ الـأـوـلـىـ،ـ وـهـيـ إـعادـةـ بـالـفـعـلـ لـمـاـ حـدـثـ فـيـ شـكـلـ جـدـيـدـ.ـ ذـانـكـ هـمـاـ الـوـعـدـانـ،ـ وـعـدـ اللـهـ بـالـحـيـاـةـ،ـ وـعـطاـوـهـ مـتـمـثـلاـ فـيـ نـسـخـ الـرـوـحـ فـيـ الـوـجـودـ

1- «ابن عربي»: التدبرات الإلهية: ص 143.

2- «ابن عربي»: الفتوحات المكية 114/1.

الممکن، ووعد الشیطان للنفس من حيث هي إمکان للنقیضین، أنه لہما من الناصحین، وأنه بالاقتراب من الشجرة، تتفصّح الحقيقة ویبرز معنی الإنسان. وما دام الوعد قد انشطر بين الله والشیطان، وما دام الصراع قد قام بين الروح والهوی، كان على عالم الإمکان ونعني به النفس، أن ینتهي إلى أحد الوعیدین، وأن یخضع لإحدی السلطتين.

هنا، آذن الانشطار بقرب النهاية، أصبح الكیان مشروعاً لا بد من توحیده، وتوحیده توحده في انتماء لأحد الوعیدین بعینه.

إن الروح عند أهل التحقیق هي «الحياة»^(۱) رغم أن بعضهم یرى أن الأرواح «أعيان مودعة في هذه القوالب»^(۲). وهي العلم المحسن، الذي إذا وقف الإنسان معه مجرداً «فلا لذة ولا ألم»^(۳). أما الهوی فهو العدم، وهو الشر وهو كل مظہر سلبي یحاول تغطیة الوجود من حيث هو حقيقة مطلقة، وسعادة مطلقة. لذلك كان لا بد أن يختار الكائن، ومعنى اختياره، أن یتجاوز إمکانه إلى حقيقته. تلك هي الأيديولوجیة الصوفیة في أول أبعادها. أما مضمونها فتحقیق الانتساب إلى العالم الإلهي بالتوحد في الجوهر الروحاني ومقاومة الهوی إلى حد الإفقاء والمحق، حينئذی يتم توحید الكیان، ويكون ذلك على المستوى الوجودي شرط الانتقال من الكیان إلى الإنسان.

يقول «محیی الدین بن عربی»: «فمن ملك هواه فهو أشد من الهواء. وهو الذي ینبغي أن يقال له إنسان، ومن لم یحكم هذا المقام، فهو حیوان صورته صورة الإنسان»^(۴).

ولكن ما معنی أن یملک الإنسان هواه؟ ليس معنی ذلك عند «ابن عربی»، عدم الاعتراف بأن الإنسان میال بطبيعته إلى ما یحب، راغب بضررته في أشياء، وكاره لأشياء، ولكن المقصود بياخضاع الهوی، توجیهه لکی يتلاعما مع أمر الله وإرادته. یفسر «ابن عربی» قوله تعالى لداود عليه السلام:

».. فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبَعْ هُوَكَيْ..«^(۵)

1- القشيري: الرسالة ص 45.

2- ن، م، ن، ص.

3- الفتوحات المکیة 85/3.

4- ن، م، ن، ص.

5- سورة ص: الآية 26.

يقوله «يعني (الله) لا تتبع محابيك بل اتبع محابي، وهو الحكم بما رسمته لك.. فالهوى هنا محاب الإنسان. فأمره الحق بترك محاباه إذا وافق غير الطريق المشروعة له»⁽¹⁾.

«فابن عربي» قد تقطن إلى أن الهوى هو حقيقة أصلية في الإنسان، وأن إدعاء قطع الهوى لو حصل من أحد، فإنه بنفس معنى انتفاء الإنسانية، لذلك أضاف مقرراً للتساؤل المشروع عن مآل الهوى. «فإن قلت فقد نهاء عما لا يصح له أن ينتهي عنه، فإن العب الذي هو الهوى، سلطانه قوي ولا وجود لعين العقل معه. قلنا ما كلفه إزالة الهوى فإنه لا يزول، إلا أن الهوى كما قلنا، يختلف متعلقه ويكون في موجودين كثرين، وقد بينا أن الهوى الذي هو العب حقيقته حب الاتصال في موجود ما أو كثرين»⁽²⁾. حينئذ، فإن المطلوب من الإنسان أن يعلق هواه «بالحق الذي شرع له وهو سبيل الله.. فهذا معنى قوله ولا تتبع الهوى. فما كلفه ما لا يطيق، فإن تكليف ما لا يطاق محال على العالم الحكيم أن يشرعه»⁽³⁾.

وبإعلان الانتماء إلى الجوهر الروحي، والتأكيد على أن المقصود بالإنسان هو الروح القدسي المطالب بالهيمنة على النفس وعلى تطويقها، ينفتح باب «الطريقة» لتصبح واسطة بين الكيان الممكن وانسانيته الواجبة، ودربياً يحث فيه الروح إلى بيته العتيق من خلال مجاهدة الهوى وإلزام النفس بطريق الروح. فالروح المنزل الذي أصبح إنسانياً، هو المطالب بالمحافظة على معادلة الكل في الجزء، والحياة السارية فيه رغم أنها حياة جزئية، مطالبة بالانفتاح والوعي العميق بأنها من نسخ الحياة الأبدية، رغم وهم العدم متطلباً في ظاهرة الموت المهددة للجسم بالفناء.

ففي هذه النفس بالذات، هذه النفس الأمارة بالسوء، لا بد أن يعلن الروح تمسكه المطلق بالخير، وفي هذا الكيان القابل لكل شيء، لا بد للروح أن تذكر شيئاً واحداً: أصلها الإلهي الذي يمثل سر مجدها ومنطلق خلودها وسعادتها.

لذلك لم تكن الطريقة في منظور العارف، ترفاً في التأمل، ولا مبالغة في الزهد من دون موجب كما يصورها العديدون من الغرباء عنها، وإنما هي درب مفروض، وحج مطلوب إلى الجوهر الأصل الذي من دونه لا تجوهر للكلائن، ولا وجود مشروع لذاته. إنها بحث عن المشروعية التي تمكن الروح من أن تقارب النفس دون خجل من أوضارها، ولا خوف من مآل الجسد الحزين.

1- الفتوحات المكية 336/2.

2- ن، م، ن ص.

3- ن، م، ن ص.

ولذلك أيضاً، لم يكن طريق الروح سهلاً، بقدر ما أنه يتعالى على أنقاض العدم، وعلى خرائب الجسد. يقول «جلال الدين الرومي» وصحة حس الدين تجيء من سلامه البدن. وأما صحة حسن الدين فتأتي من خرابه، وإن طريق الروح يخرب الجسم، ولكنه يعود فيعمره بعد هذا التخريب^(١).

والواقع أن الصوفية لم يتتفقوا على شيء، قدر اتفاقهم على وجوب محاربة الهوى باعتبار هذه الحرب، مبدأ درب الحق والسعادة، وبالتالي منطلق تكون الإنسانية الكاملة المطلوبة.

وإذا كان الهدف عظيماً، كانت التضحية المطلوبة أيضاً عظيمة، لذلك أوصى الصوفية بالفناء ولكن من أجل البقاء، وتخريب الجسم ولكن من أجل حياته بالروح. تلك أيضاً معادلة جديرة بالتأمل، أن نرى الجسم يحيا ويتنفس بينما نظن أننا نقسوا عليه ونلغيه.

والحقيقة، أن ذلك أيضاً هو نتاج جهاد صعب، هو بالاتفاق أشد أنواع الجهاد خطراً وفورة. يقول «أبو يزيد البسطامي» عالجت كل شيء فما عالجت أصعب من معالجة نفسي. وما شيء أهون على منها^(٢).

أما «بودا»، فقد لخص الدرب في كلمة واعتبره طلباً للصفاء النام الذي تحظى به النفس إذ تخلص من ألم الولادات المترافقية. يقول «بودا» للرهبان «تلكم أيها الرهبان الحقيقة المقدسة عن الطريق الذي يقود إلى القضاء على الألم، إنه الطريق ذو المتعرفات الشمانية المسماة: الإيمان الصافي، الإرادة الصافية التعبير الصافي، العمل الصافي وسائل العيش الصافية، الانكباب الصافي، الذاكرة الصافية، التأمل الصافي»^(٣).

والصفاء، صفاء الكيان، يتم حسب «ابن عربي» بالتخلص من أباطيل الهوى ومن وساوس الشيطان. إن لحظة التمكّن من النفس وإخضاعها، هي لحظة مقدسة لأجلها يحيى الإنسان. فمن «مَكَنْ مِنْ نَفْسِهِ فَهُوَ أَقْوَى خَلْقِ اللَّهِ»^(٤). وقوته تصل إلى درجة يستطيع معها أن يقول للشيء كن فيكون ذلك الشيء^(٥). وكل ذلك بفضل الله ومنه على الكائن الذي

1- جلال الدين الرومي: مثنوي 101/1.

2- أبو نعيم الأصفهاني حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت، دار الكتاب العربي، ط3 1980، 10، 36/2.

3- هنري ارفون: بودا: ص 101.

4- الفتوحات المكية 5/2.

5- نـ، نـ صـ

جاهد واجتهد لكي يخرج عن تأثير «خور الطبيعة»⁽¹⁾ بسعيه إلى معرفة نفسه في أحوالها وأنطوارها، إذ من دون معرفة النفس لا تتم معرفة الله.

يقول «ابن عربي» محرباً على سلوك درب النور، داعياً إلى الاغتراب عن العالم الأدنى، إلى عوالم السمو والخير والسعادة:

لا تطع النفس التي من شأنها

سدل الحجاب عليك واسجد واقترب

لا تطعن بهـا فـالـسـتـ منـ أـهـاـهـا

وـاجـنـحـ إـلـىـ النـورـ الـهـيـمـ وـاغـتـرـبـ

فـهـوـ الـذـيـ أـعـطـىـ الـوـجـودـ بـجـوـدـهـ

فـاعـمـلـ بـمـاـ يـعـطـيـ وـجـوـدـكـ تـقـتـرـبـ⁽²⁾

2- المستوى المعرفي :

الإنسان كائن عارف، تلك صفة من أووكد صفات الإنسان، وخاصية من أهم خصائصه لدى الصوفية. هم يركزون على دور العرفان في تحقيق مفهوم الإنسان، إلى درجة التأكيد الذي نجده لدى «ابن عربي» مثلاً، أن مرتبة الإنسان ومبنته من الوجود، هو بمقدار مستوى ومرتبته في المعرفة، فوجودك بقدر معرفتك. ولذلك فإن الاهتمام بتحصيل معرفة تامة، دائمة تتجاوز الآفاق وتعالى على المحسوس، يعني في نفس الأمر، البحث عن كينونة يكون وجودها بهذه الخصائص. وعليه فلم يكن غريباً أن نجد لدى الصوفية عموماً ولدى «ابن عربي» على وجه التخصيص، فحصاً يكاد يكون مكتملاً لمسألة المعرفة منابعاً وأسبابها وآفاقها.

وليس غرضنا هنا أن نقدم نظرية المعرفة الصوفية، وإنما سنتناول الآليات المعرفية الإنسانية بما هي من مؤسسات الكيان الإنساني، ومن مظاهر وخصائص الوجود البشري الذي يجمع الكثيرون أنه إن كانت له ميزة بارزة على بقية الأشكال فميزة كونه كائناً قادراً على المعرفة.

هنا على المستوى المعرفي، ينكشف الكيان العارف، فإذا به مجمع لآليات معرفية عديدة، وملتقى لوسائل إدراكية مختلفة بل لها أن تكون متلاصقة لدى بعض الأفهام. ولو

1- الفتوحات المكية 3/125.

2- ن، م، 188/4.

عددنا آليات المعرفة لوجودناها عديدة. أما «ابن عربي» فيكتفي بآراء مؤونة البحث عندما يقرر أن كل ما يوصل إلى معرفة ما، هو وسيلة معرفة معتبرة. مما كانت تلك المعرفة المتحصل عليها. غير أن الصوفية وليسوا وحدهم في الحقيقة، يتوجهون إلى إقامة أنماط من التقابل بين وسائل الإدراك المختلفة. فالحواس إذا كانت تقابل العقل لدى البعض، فهي تقابل الخيال لدى «ابن عربي» مثلاً. أما العقل فهو بالإجماع تقريباً، الوجه المقابل للقلب، وعارفه من المعارف المحدودة، المستفادة من أنظمة منطقية خاصة، على خلاف المعارف القلبية التي يجلها العارفون كمعارف جديدة تسري مع أنفاس الحياة، ولا تحتاج إلى إثبات من خارجها. بذلك ينبع الجدل على هذا المستوى الثاني، عنيناً يهز الكيان، يفجر أعماقه وينشرها، ليقوم الدور من جديد. دور توحيد الكيان على هذا المستوى المعرفي من كينونته.

أ- العقل والقلب :

يفصل «ابن عربي» فصلاً واضحاً بين العقل والقلب، وهو يتجه متأثراً بالتراث الصوفي والإشراقي، إلى تأكيد أولوية القلب من حيث قيمة معارفه وصدق إشراقاته، على العقل الذي عد غالباً، آلة المعرفة المعتادة المستجلبة بواسطة الفكر الذي مما أضاف من معارف، فإنه رهين حقائق العالم المحسوس لا يتجاوزها ولا يدعوها.

غير أن هذه الأولوية لا تصل عند «معيي الدين»، إلى درجة نفي العقل ودوره بل إلى محاولة رسم حدوده وتوضيح مجاله الذي إن تجاوزه أصبح مدخلاً للوهم والأباطيل. أما التزم بهذه، فهو الآلة الصالحة المستوزرة في هذه الملكة الإنسانية الرحيبة. ويصل «ابن عربي» في النهاية، إلى إقامة توازن الملكة الإنسانية على أساس من تعاون القلب والعقل في إطار من منظومة معرفية شاملة توضح أبعاد رسالة دور كل آلة منها.

فكيف كان تصور «ابن عربي» لكل من العقل والقلب؟ وكيف كان تأسيسه للجدل الدائر بينهما؟ ثم وفي تسؤال آخر إلى أي مدى تمظهر الكيان وتجلّى من خلال كل من جهد العقل وكشف القلب؟

يقوم تصور «ابن عربي» للعقل الإنساني، على أنه آلة الإدراك المستندة إلى خزانة الفكر في تكوين أحکامها. وانطلاقاً من كون القوة المفكرة في الإنسان لا تستطيع أن تستغني عما تعطيه الحواس وما ينشأ في الخيال من آثار استعمال معطيات الحواس، فإن العقل الذي يستثمر معطيات القوة المفكرة ويستخرج من خلالها أحکامه، يبقى أبداً مضطراً إليها. ومعنى اضطراره إليها، كونه لا يملك أن يعطي أحکاماً من دون مقدمات

ولا أن يؤسس قناعات على غير معطيات سابقة. فإذا أضفنا إلى هذا، اليقين من أن المطليات الأولى لل الفكر لا يمكن أبداً التأكد من صحتها النهائية، كانت النتيجة الإقرار بأن العقل يستحيل عليه الخروج من دائرة الخطأ والصواب، حينئذ، يمكن استخلاص مفهوم العقل عند «ابن عربي» أنه القوة الممكنة من النظر والقدرة على استفادة المعاني والأفكار، ولكن المعرضة للخطأ والصواب في أحکامها. الأمر الذي يجعل مجال عمل العقل هو عالم الإمکان حيث النسبية هي أساس كل شيء، والمقدار هو القدر القدور⁽¹⁾.

وفي مقابل هذا التعريف الذي سنرى أنه يزداد ثراء عندما نتعرض إلى حدود العقل بالتفصيل، يقوم تعريف «ابن عربي» للقلب على أساس أنه الجوهر الإنساني الذي يتميز بقدرته على تجاوز حدود الرسوم والصور إلى جواهر الأشياء وحقائقها. يقول في «موقع النجوم»: «فقد ثبت أن القلب رئيس البدن، وهو المخاطب في الإنسان، وهو العقل الذي يعقل عن الله، وهو الملك المطاع الذي قال فيه رسول الله ﷺ: «إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإن فسدت فسد الجسد كله لا وهي القلب»⁽²⁾.

فقلب الإنسان جوهره وحقيقة، وهو مناط الخطاب فيه، وهو باختصار «تلك القوة الخفية التي تدرك الحقائق الإلهية إدراكاً واضحاً جلياً لا يخالطه شك»⁽³⁾.

1- استعمل «ابن عربي» كلمة عقل في أكثر من معنى، فهو يتحدث عن العقل الأول أول مخلوق ظهر في الوجود، وهو القلم الأعلى، وهو الحق المخلوق به وهو أول من عقل عن الحق من الأرواح المهيمنة - راجع سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، العقل الأول ص 812-814. ونجد في معجم مصطلحات الصوفية تقسيمات أخرى مثل العقل الكل وهو العاقلة أي المدركة النورية التي ظهرت بها صور العلوم المودعة في العقل الأول وعقل المعاش وهو النور الموزون بالقانون الفكري، فهو لا يدرك إلا باللة الفكر. ولهذا إذا قيل بأن الله لا يدرك بالعقل فإن المقصود هو عقل المعاش، ومنى قيل انه يعرف بالعقل فإن المقصود هو العقل الأول. راجع معجم مصطلحات الصوفية ص 186.

2- «ابن عربي»: موقع النجوم وطوالع اهل الأسرار والعلوم، مخطوط دار الكتب الوطنية التونسية، رقم 9563، ورقة 80 وجه 2 والحديث أخرجه البخاري في كتاب الإيمان 393 ومسلم في باب المساقاة 107، وابن ماجة في باب الفتنة: 14 وأبو داود في البيوع: 1 انظر ونسينك: المعجم المفهرس للفاظ الحديث النبوي، استانبول - تونس: دار الدعوة ودار سحنون، في (جسد ص 346) وكذلك ن م (قلب (454/5).

3- سعاد الحكيم: المعجم الصوفي ص 917

ونلاحظ أن «ابن عربي» لا يخرج من تسميته بالعقل ولكن عقل خاص لا يأخذ عن القوة المفكرة كما هو شأن العقل الإنساني المتعارف، وإنما يأخذ عن الله تعالى ما يمده من أصناف التجليات. فهو القوة التي تقبل التجليات الإلهية.

وقد عرف «الكاشاني» القلب تعريفاً ركز فيه على خاصيته التورانية فقال: «هو جوهر توراني مجرد يتوسط بين الروح والنفس، وهو الذي تتحقق به الإنسانية. ويسميه الحكيم النفس الناطقة، والروح الباطنة، والنفس الحيواني مركبه وظاهره المتوسطة بينه وبين الجسد»⁽¹⁾.

نجد في هذا التعريف، تحديداً واضحاً موقع القلب من الملائكة الإنسانية، غير أن ما يلفت النظر فعلاً هو اعتباره الأساس الذي به تتحقق الإنسانية، الأمر الذي نجده كذلك في تعريف الجرجاني الذي يقول في تعريفه للقلب: «لطيفة ربانية لها بهذا القلب الجسماني الصنوبرى الشكل، المودع في الجانب الأيسر من الصدر، تعلق. وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان ويسميها الحكيم النفس الناطقة والروح الباطنة والنفس الحيوانية مركبة، وهي المدرك والعالم من الإنسان والمخاطب والمطالب والمعاتب»⁽²⁾.

وبذلك فالقلب الذي سمي أيضاً النفس الناطقة وهي التسمية التي أطلقت على الروح، هو أيضاً بنفس معنى الروح تعربياً.

ويزداد الأمروضوحاً إذا اطلعنا على تعريف الغزالى للقلب الذي يقول في كيمياء السعادة «أما سؤالك ما حقيقة القلب فلم يجيئ في الشريعة أكثر من قول الله تعالى:

﴿وَسَأَلْوَنَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾⁽³⁾

«لأن الروح جزء من جملة القدرة الإلهية، وهو من عالم الأمر»⁽⁴⁾.

ويضيف «واما حقيقة القلب فليس من هذا العالم، لكنه من عالم الغيب فهو في هذا العالم غريب.. فعليك بالمجاهدة حتى تعرفه لأنه جوهر عزيز من جنس جوهر الملائكة. وأصل معدنه من الحضرة الإلهية»⁽⁵⁾.

1- الكاشاني: اصطلاحات ص 108-109.

2- الجرجاني: التعريفات، الدار التونسية للنشر، 1971 ص 94.

3- سورة الإسراء: الآية 85.

4- الغزالى: كيمياء السعادة ص 11.

5- نـ 10-11 م

نخلص إلى أن القلب والروح هما بنفس المعنى تقريباً في عرفان الصوفية، وعند «ابن عربي» الذي أكد على كون القلب يستفيد من الله معارفه، وهذا ما ذكره أيضاً بشأن الروح الذي اعتبره الخليفة الإلهي في البدن.

ونظراً لأصله الإلهي، فإن القلب يمتاز على العقل بكونه قادرًا على الاتصال بالبال الأعلى، وعلى تسجيل المعرف الواردة عليه من السماء، وهو يمتحن من بحور التجلی التي لا يحصرها المقدار، على خلاف العقل الذي عقلته قوة الفكر، فلم يخرج عن إطار المحسوس والتخيل. وكما أن مركز العقل هو الدماغ ليكون قريباً من خزائنه، فإن مركز القلب، هو القلب الجسماني الصنوبيري، ولا شك أن موقع القلب الجسماني من الجسم، ودوره فيه من حيث هو المد له بالدماء النقيّة وهو الباعث لأنفاس الحياة فيه، يجسد أحسن تجسيد الأبعاد الروحية للقلب الحقيقي الروحي الذي لا يمكن أن نلمس وجوده بحواسنا رغم أنه الفاعل لكل شيء في كينونتنا. فهو سر الحياة فينا، وهو المبدأ الروحي الذي به تتحقق إنسانيتنا المتميزة عن سائر الحيوان.

ولذلك لم يكن غريباً أن يعتبره «ابن عربي»، الملكرة الأجدر بتديير الجسم وتسيير شؤون الملكرة الإنسانية، وهذا ما يؤكّد من جديد أنه كان لا يفصل بين معنى القلب ومعنى الروح. غير أنها إذا أردنا أن نعرف العلاقة التي يقيمها «ابن عربي» بين العقل والقلب، فلا بد أن يتوضّح لنا موقع كلٍّ منهما من الذات الإنسانية، ودوره فيها الأمر الذي يتجلّى لدى «ابن عربي» في حديثه عن حدود العقل من جهة، وعن آفاق القلب من جهة مقابلة.

فما هي الحدود التي تجعل من العقل ممثلاً جزئياً للحقيقة؟ وما هو السر الذي مكن القلب من الاتصال مع الحقيقة في مطلق تجلّيها، وهيأه وبالتالي ليكون معيّر الكيان إلى كماله الوجودي؟

ينطلق «ابن عربي» في تأكيد محدودية العقل كآلية إدراك إنسانية من تبيين ارتباطه الضوري بالفكر والتفكير عند «ابن عربي»، هو الإدراك الحاصل للإنسان من النظر في المحسوسات، ومن استخدام خزانة الخيال. وباعتباره لا يستغني عن الفكر، فإن العقل هو مقلد وليس له أن يدعى أنه مصدر للإبداع والابتكار «فلا شيء أكثر تقليداً من العقل، وهو يتخيل أنه صاحب دليل إلهي، وإنما هو صاحب دليل فكري، فإن دليل الفكر يمشي به حيث يريد، والعقل كالأعمى، بل هو أعمى عن طريق الحق»^(١).

ذلك حصر أول للعقل، متمثل في انحصار معينه الذي منه يستقي، ومصدره الذي يعول عليه في استفادة المعاني والحقائق.

وباعتبار أن الفكر «حال لا يعطي العصمة. ولهذا مقامه خطر، لأن صاحبه لا يدرى هل يصيب أو يخطئ، لأنه قابل للإصابة والخطأ»⁽¹⁾، فإن المعرفة العقلية تبقى دائماً رهينة الإمكان، إمكان الخطأ أو إمكان الإصابة، وهذا في حقيقته، حد ثان يجعل من القناعة المبنية على المتعقل، قناعة لا تقبل إلا في حدود، وبذلك تصبح النسبية سمة صميمية لعمل العقل، الذي لا خلاص له منها ما دام يستخدم مقدمات مبنية على الاحتمال لا على اليقين.

أما السبب العميق الذي يجعل من العقل قوة محدودة، فيتمثل في كونه المعبر المعرفي عن إمكانات الإنسان في هذه الدائرة. فلو تناولنا أبعاد الذات العارفة ومؤسساتها، لوجدناها تتrocى بدءاً من الحواس إلى أن تصل إلى العقل. وهو أهم وأكبر قوة إدراكية إنسانية المقدمات والنتائج في الوقت نفسه. حينئذ، فإن ما ينتجه العقل من معارف ليس سوى تعبير عن مدى قدرة الإنسان مستقلاً، على المعرفة. و«ابن عربي»، لا ينفي إمكانية تحصيل معرفة بشروطها الإنسانية، إلا أنه أيضاً يؤكد دائماً على أن غاية هذه المعرفة ومتهاها، هو بالذات منتهى الإنسان وحده. ذلك لأن «الإنسان المدرك لا يمكن له أن يدرك شيئاً أبداً إلا ومثله موجود فيه. ولو لا ذلك، ما أدركه البتة ولا عرفه»⁽²⁾. حينئذ، فإن الإدراك العقلي هو قياس على مثال سبق، واستفادة من معين الذات الإنسانية التي تمثل عالماً مهماً وخطيراً في دائرة الوجود، ولكن أيضاً محدوداً. يقول «محبي الدين بن عربي» «وانحصرت مدارك الإنسان، بما هو إنسان، وما تعطيه ذاته وله فيه كسب»⁽³⁾.

فإذا جاز امتداح قيمة العقل، فكما يجوز امتداح الإنسان، وإذا عن الحديث عن آفاقه، فكما يمكن الحديث عن آفاق الإنسان مجردأ من فيض العالم العلوي عليه. وهكذا نصل إلى الحقيقة الضمنية التي اختفت وراء نقد العقل عند «ابن عربي»، وتمثل في أن التأكيد على نهاية العقل، ينطلق من الإيمان بنهاية الإنسان وبالحدود التي يحيا ضمنها. وإذا كان هذا المخلوق يهفو إلى تحطيم النهايات فإنه ليس العقل بالتأكيد، هو الذي سيتمكنه من هذا، إنه القلب. لذلك يعترف «ابن عربي» بأنه «لكل قوة في الإنسان ميدان يجول فيه

1- الفتوحات المكية 230/2

2- ن. م 95/1

3- ن. م، ن. ص

لا يتعداه. ومهما تعدد ميدانها، وقعت في الغلط والخطأ، ووُصفت بالتحريف عن طريقها المستقيم^(١).

إذا ما أعلن الإنسان نهايته، واعترف بحدوده، كان ذلك إعلاناً صادقاً لحقيقةه. أما إذا عنَّ له الاستبداد بسلطة الحقيقة، انطلاقاً من تضخيم دور العقل وتأكيد جبروته، حينئذٍ فإنه لم يحصل على الحقيقة، ولكنه سينصب وشاً ويعلي صنماً كاذباً، ويصبح بالتالي من «الذين تعبدتهم أفكارهم»^(٢). و«طمس الله على قلوبهم»^(٣). وأهم ما يميز هذه الفئة المستبدة عند «ابن عربي»، كونها قد حرمت نفسها من التطلع إلى العوالم الأخرى، وإلى الغيب الباطن في الأشياء. فالعقل لا مقدرة له على التفود إلى أسرار عالم الغيب، وجل ما يمكن أن يقدمه في هذا المجال، أن يعلن قبوله من حيث الأصل لهذه الفكرة، لكن لا برهان له بها. وأن يحرم الإنسان من الاتصال بعالم الغيب، معناه في عرف «ابن عربي»، أن يحرم من الحياة، ومن النور ومن اليقين، لذلك قدم المقلين دائماً على أنهم قوم محظيون، جهله، لا علم لهم بما وراء طور العقل. وإذا يصل تقدير العقل إلى مستوى الاحتکام إليه وحده، ومراعاة أحکامه دون سواه، فإنه لا يصبح حينئذٍ عند «ابن عربي»، أكثر من صنم أقيم زوراً وظلماً، ولا بد للعارف من أن يمحقه ويزيله تحقيقاً للتوحيد الصافي.

والواقع أن العقل انطوى من حيث حقيقته وأحكامه، على حقائق ما كان للصويف أن يقبلها لأنها تاقض منهجه في معرفة الوجود جملة وتفصيلاً. فالعقل يبذل مجهوداً قصد تحصيل الإدراك العقلي لحقيقة من الحقائق انطلاقاً من استعمال مقدمات هي له كوسائل العمل التي من دونها لا إمكان للوصول إلى حكم. والصويف يرفض أن يهبه الواقع مقدمات عن الحقيقة، إنه يأتي بالحقيقة من الحق ينظر بها إلى الواقع، بل ليحاكم بها الواقع الذي يتجلى له على أنه منقوص في كثير من جوانبه. والعقل يتوجه أبداً إلى محاولة معرفة الحقيقة من خلال تحديد الأوضاع وترتيب الحدود، بينما يرفض الصويف منطق الحدود أصلاً ويشور على الوضع، بالأصل الجامع والوحدة الأولى، التي يمحى في دائرتها كل شيء. وأن يكون المرء عاقلاً، هذا يعني كما يقول «الكبيه» الرضوخ والانصياع^(٤). لأن القانون الذي يفرض العقل بالبحث فيه أو في شروط تحصيله، يدفع دائماً إلى الخروج من الذات، وإلى إعطاء

1- الفتواحات المكية 281/2.

2- ن، م، 258/3.

3- ن، م، ن، ص.

4- انظر غایتان بیکون: أفق الفكر المعاصر، بيرون دار عویادات ط 1 1965 ص 67.

الأولوية للموضوع لكي يستوعب الذات ويسيرها. هذا الأمر يقلق الصوفي إلى درجة كبيرة، فهو لا يرغب في الانظام بحسب أنظمة العالم، وهو يرفض فكرة القانون من أساسها، وبخاصة إذا كانت تتعلق بالإنسان والمجتمع.

إن القانون هنا، يعني الانسحاق والرضاخ التهري للنظام الموضوعي، الأمر الذي يهدد حرية الذات وقرارها الاختيار بأن تحيا في العالم الذي تريد.

للحظة إذ ذاك، أن منطق الصوفية في استيعاب الوجود، وطريقتهم في التعامل مع العالم، كانا وراء موقفهم من العقل، وقبل ذلك من الحس. إن الذاتية هنا كما سنبعدها بعد ذلك لدى وجودي أوروبا المعاصرين، هي التي ستجعل من قبول آلة صنع النظام ممثلاً في العقل، مرفوضة في غالب الأحيان، ومحترقة في أحيان أخرى. وإذا كان الأمر كذلك، فإننا نلمس هنا بداية صحيحة لدراسة العرفان الصوفي على أنه عرفان تحرير للذات من أسر الموضوع، وأسر القانون، وأسر الظاهر. الأمر الذي سنتناوله بعمق أكبر في باب لاحق.

جل ما نريد أن نركز عليه الآن، أن التأكيد على حدود العقل، هو تأكيد من قبل الصوفية في الوقت نفسه، على حدود الحرية فيما لو انطلقت الذات في بلورة وجودها انطلاقاً من كونها عاقلة.

وتحضرنا هنا تلك الصورة الشعرية الرائعة التي صور فيها جلال الدين الرومي حدود العقل مقارناً بآفاق الروح (القلب) حيث مثل للعقل بجبريل وللروح بـ محمد حينما ترافقاً في رحلة الإسراء، وكان من نتائج تلك الرحلة، تحديد موقع كل منهما على المستويين الوجودي والمعرفي.

يقول: «إن العقل (في أول الأمر) يكون معلماً للمرء، ولكنه بعد ذلك يصبح تلميذاً له، العقل مثل جبريل يقول: «يا أحمد لو أئني خطوت خطوة أخرى فسوف أحترق. فدعني هنا وتقدم وحدك. إن هذا حدي يا سلطان الروح»^(١).

فالعقل العاقل هنا متمثلاً في جبريل، هو الذي عرف حده وعقل وضعه، فأقام حكمه على نفسه قبل غيره، واعترف بعجزه وحده فامن الاحتراق. أما العقل الفاسد الذي يرحب في التأله، فإنه يقود الذات إلى نار لا فكاك لها منها، تلك هي نار الجهل ونار الحجاب. وليس أسوأ من الحجاب على الصوفي الذي يهفو إلى الكشف بكل كيانه. غير أننا نجد حديثاً أن الشاعر الفيلسوف «محمد إقبال» والذي تستطوي قصائده وأفهامه على نزعة صوفية لا تذكر، يتوجه إلى استحداث مفهوم جديد للعقل يجعل منه موطن النهائي واللامنهائي في الوقت نفسه.

1- جلال الدين الرومي: مثنوي 174/1

وهو ينقد كانتنط «والفرزالي» في كتابه تجديد الفكر الديني في الإسلام «في موقفهما من العقل، ويعتبر أنهما لم يدركا إذ أقرا بتناهي العقل ومحدودية مجاله «أن الفكر في حركة إدراك المعرفة، يتخطى حدود تناهيه»⁽¹⁾. ويوضح إقبال القضية على النحو التالي: «فالفكر هو «الكل» في حركة تكشفه عما في ثناياه، يبدو للناظر إليه من زاوية الحدود، كسلسلة من معينات محدودة لا يمكن إدراكها إلا من طريق نسبة بعضها إلى بعض. ومعاني هذه المعينات ليست في وحدتها الذاتية، بل في الكل الأكبر الذي هي نه مظاهر معينة. وهذا الكل الأكبر إذا استعملنا المجاز الوارد في القرآن، هو نوع من «اللوح المحفوظ» يشتمل على جميع إمكانات المعرفة، التي تتغير بعد، على أنها حقيقة مائلة تظهر في سلسلة من التصورات المتناهية، يبدو في الزمان المتعدد أنها وصلة إلى وحدة مائلة فيها بالفعل⁽²⁾.

ويصل إقبال إلى الاستنتاج بأن «حضور اللاناهاي الكل» في حركة الفكر، هو الذي يجعل التفكير النهائي ممكناً⁽³⁾.

هذا التصوير الذي يشبه إلى حد بعيد فكرة هيغل في «الروح الكلية» الذي يكشف عن أبعاد الكلية بحسب مراحل تاريخية متغيرة، يعد من المفاهيم الجديدة في تصور الفكر وحقيقة. ويبدو أن إقبال قد ارتدى متأثراً بميل واضح نحو التوحيد، أن يوجد بين معنى الفكر والروح في مفهوم «الكل» لكي يستطيع أن يعبر عن الإنسان في كليانية كيانه وفي مطلق توحده. ولا ريب أيضاً، أن إقبال قد اندفع نحو التوحيد بين الفكر والروح، ليحسم بذلك تناقضاً مفتعلًا طالما أرهق الإنسان المسلم وهو يحاول أن يوحد بين أرضه وسمائه وبين دنياه وأخرته. الواقع أننا ننظر بتقدير عميق إلى مجهد إقبال التجديدي هذا، والذي قام في أكثر من محور، على أساس من فكرة التوحيد الخالدة. ونعتبر هنا بالذات، أن إقبال يستهل بمبحث يعمق من الإرث الصوفي الذي وإن أحيا الجدل وأقام الفارق في الظاهر، فليؤسس المبحث ويستطع الكائن، إلا أن توحيد الكيان كان من أهم مزاياه ومن أصدق مساعيه.

وفي مقابل اتصاف العقل بالمحدودية، ييرز القلب كجوهر إلهي لا حد لسعنته ولعارفه إلا حدود الحق تعالى.

1- محمد إقبال: تجديد الفكر الديني، شرح عباس محمد. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر 1955، ص.13.

2- محمد إقبال: تجديد الفكر الديني، ص.12-13.

3- ن. م، ص.13.

وأول الصفات التي يتصف بها القلب من حيث هو آلة إدراك وباب المعرفة، ككونه مجلٍّ يتجلّ في الحق تعالى، فينكشف للعارف بذلك من صفوّن المعارف والعلوم ما لا إمكان لحصره. يقول «ابن عربى»: «فهذه الحقيقة القلبية الإلهية الأحديّة، الجمعيّة، الكمالية، والمرأة المجلّية.. التي وسعت الحق سبحانه.. ولذلك مدحها بقوله تعالى: **لَمْ يَسْعَنِي سَبَائِي
وَلَا أَرْضِي وَوَسْعَنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ**⁽¹⁾⁽²⁾

فالقلب مرآة، ومن خصائص المرأة أنها قابلة لكل صورة تتعكس عليها إذا كانت صافية خالية من الغبار والأتربة. تلك هي نظرية التجلي الإلهي في أبسط معانٍها، والتي تشكل جانباً من أهم جوانب نظرية المعرفة عند «ابن عربى».

ويرتبط عرقان التجلي بمفهوم «ابن عربى» عن الحقيقة، التي يرى أنها في كل أطوار تجلّيها تخد شكلاً ظاهراً وتحفي وراءه باطنها وجوهرها. فكل شيء هو باطن وظاهر، جوهر وعرض. وإذا كان من السهل على الحواس أو على العقل، أن تحاصر الظاهر وأن تستوعبه، فإنّ الباطن من كل شيء، يستعصي على النّظر السطحيّة ويتجاوز الرؤية العقلية التي مهما كان مبلغها من التجريد، تبقى دائماً عرضية وسبباً ذلك كما يؤكد «ابن عربى» أن «الغيب لا يكون مفتاحه إلا غيّراً»⁽³⁾. لا بد إذن من ملكة معرفية قادرة على أن تتفذ إلى باطن الأشياء، وأن تعاشر عالم الغيب معاشرة القريب للقريب، تأخذ عنه علومه وتمتنع من معارفه. ولكي يكون كل ذلك ممكناً، فلا سبيل إلا أن تكون هذه الملكة أيضاً من عالم الغيب. وفعلاً، لقد تحققت كل هذه الشروط في القلب. هذا الجوهر الذي «أصل معدنه من الحضرة الإلهية، من ذلك المكان جاء وإلى ذلك المكان يعود»⁽⁴⁾ على حد تعبير الغزالى.

أما السر الذي لأجله اصطفى الله القلب، وجعله مجلٍّ حقائقه دون سواه. فلكونه يتقلب في الأحوال دائمًا. «إن القلب معلوم بالقليل في الأحوال دائمًا فهو لا يبقى على حالة واحدة»⁽⁵⁾. والتجليات الإلهية لها نفس الخاصية. فالله تعالى:

» .. كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ «⁽⁶⁾

1- «ابن عربى»: شق الجيوب فـ 58-59 نقلًا عن سعاد الحكيم المعجم الصوفى ص 918.

2- قال السخاوى: ذكره الغزالى في الأحياء 3/15، وقال مخرجه العراقي لم ار له اصلاً وكذلك قال ابن نيمية وهو مذكور في الإسرائيليات انظر السخاوى، المقاصد الحسنة طبع الخانجي 1956، ص 373.

3- الفتوحات المكية 3/397.

4- الغزالى: كيميات السعادة ص 11.

5- الفتوحات المكية 1/289.

6- سورة الرحمن: الآية 29.

وهو متجل على الدوام في كل الأشياء فمن لم يشهد التجليات بقلبه ينكرها فإن العقل يقييد غيره من القوى، إلا القلب، فإنه لا يقييد. وهو سريع التقلب في كل حال. ولذا قال الشارع إن القلب بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء « فهو يتقلب بتقلب التجليات، والعقل ليس كذلك»⁽¹⁾.

وهكذا يمكن للقلب أن يقبل في كل لحظة تجلياً جديداً هو تجلي تلك اللحظة، لكنه يفارقها إلى تجل ثان. وهكذا إلى أن يختتم الله الأنفاس. وباعتباره مرأة ومجل، فإن القلب هو الموطن الأمثل للحق لذلك كانت «قلوب العارفين مدافن الحق كما ظواهـهم مجالـيه»⁽²⁾.

واعتباراً إلى أن العلم بالله هو أشرف علم يمكن أن يحصله إنسان، فإن القلب نظراً لكونه مرأة التجلي الإلهي، يكتسب قيمة وأهمية قصوى في حياة العارف وفي مساره الوجودي ككل. ولذلك فلم يكن غريباً أن يبني الطريق الصوفي كله على أساس من القول إنه طريق تصفية للقلب، فالصوفية جميراً يؤمنون أن الله تعالى متجل على الدوام، وأن فيض تجلياته في كل الأكوان لا ينفذ ولا حد له وما على العارف إلا أن يستغل بتصفيـة قلـبه من الأغشـية والريـون العالقة به ليصبحـ مرأة صافية تجليـ الحق فيـ أجمل صورة. وتقوم تصفـية القلب كأسـاس للحظـة بالتجـليات، بمثـابة سعيـ العـاقل إلى تحـصـيل المـقدمـات التي بواسـطـتها يمكنـ له تقديمـ أحـڪـامـ فيما يـعـتـرضـهـ منـ قـضاـياـ.

إن الله تعالى لا يحتاج في عـرفـ الصـوـفـيـةـ إلىـ منـ يـعـرـفـ إـنـهـ بـذـاتهـ موجودـ فيـ كلـ شيءـ، وـمـعـرـفـتـهـ تـسـتـدـعـيـ شـيـئـاـ وـاحـداـ:ـ إـفـرـادـ الـقـلـبـ وـتـصـفـيـتـهـ،ـ وـنـذـرـ أـنـفـاسـهـ لـلـهـ،ـ حـيـثـيـتـ يـصـبـعـ الـكـائـنـ رـبـانـيـاـ وـيـتـجـلـيـ اللـهـ عـلـىـ الـقـلـبـ.ـ يـقـولـ «ـمـحـيـيـ الدـيـنـ»ـ مـؤـكـداـ عـلـىـ ضـرـورـةـ تـصـفـيـةـ الـقـلـبـ بـالـنـسـبـةـ لـلـمـرـيدـ «ـوـلـاـ يـبـقـيـ (ـالـرـيدـ)ـ مـعـ شـيـءـ يـأـخـذـ مـنـ قـلـبـهـ نـصـيـباـ،ـ حـتـىـ يـكـوـنـ فـرـدـانـيـاـ فيـ الـوـجـودـ،ـ فـإـنـ

الـحـقـ سـبـحـانـهـ،ـ لـاـ يـتـجـلـ لـقـلـبـ لـهـ أـنـسـ بـغـيرـهـ،ـ لـاـ مـنـ الطـائـعـينـ لـاـ مـنـ غـيرـهـ»⁽³⁾.

هـكـذاـ يـصـبـعـ مـسـارـ تـصـفـيـةـ الـقـلـبـ مـسـارـ تـحرـيرـ فيـ الـوقـتـ نـفـسـهـ لـلـكـائـنـ مـنـ أـسـرـ الـعـقـلـ بـحـثـاـ عـنـ مـعـرـفـةـ «ـوـرـاءـ طـورـ الـعـقـلـ»⁽⁴⁾،ـ مـعـرـفـةـ تـجـمـعـ الـعـارـفـ بـالـأـنـبـيـاءـ وـالـصـدـيقـيـنـ الـذـيـنـ تـلـقـواـ

1- الفتوحات المكية 289/1 والحديث أن القلب بين إصبعين من أصابع الرحمن أخرجه مسلم من حديث عبد الله بن عمرو، وقد أخرجه بصيغة أخرى الترمذى وابن ماجه وابن حنبل. انظر ونسك: المعجم المغهرس لأنفاظ الحديث النبوى 454/5-457.

2- الفتوحات المكية 302/4.

3- «ابن عربي»: التدبیرات الالهیة ص 235.

4- الفتوحات المكية 261/1.

معارفهم عن الله تعالى مباشرة وتجعل منه وارثاً مستحقاً لشرف النسبة من جهة، وممتثلاً بالعلم اللدني من جهة ثانية.

إن المعرفة الحقيقة هي المعرفة الكاشفة عن جواهر الأشياء، وإن الحق تعالى جوهر كل شيء، لذلك لم يكن غريباً على العارفين أن يعشقوا هذا السر القلبي وأن يجعلوه قبالتهم، وأن يعتبره «ابن عربي» البيت العتيق الذي يصل الحديث بالقديم ويربط الإنسان بربه، فتبعد بذلك آمال لا حد لها في حياة كاملة وفي خلود ديمومه وفي حرية بلا حصر، حرية طالما شكك العقل في إمكانية تحصيلها وحضرت على الارتكان على الموضع في الوجود، والرضوخ إلى الوضع في المعرفة.

وما هو جدير بالتأمل أيضاً، أن استعمال لفظ القلب بدل العقل في القرآن رغم التأويلات العديدة لذلك، وتأكيد الصوفية في كل مواجهتهم وأقوالهم على أهمية القلب يكشف كما يقول «علي عيسى عثمان» أن «المعرفة العميقه ميزة أساسية للفكر الإسلامي ولنظرته العامة في المعرفة وفي الحقيقة»⁽¹⁾.

لذلك اعتبر «ابن عربي»، أن امتياز الإنسان الكامل على الإنسان الحيوان، إنما هو أساساً في بروز هذا الجوهر الإلهي في الكامل، وفي صفاتيه لديه وتجلياته عليه بنعم الله السارية في كل الوجود. وبما أن المعرفة القلبية هي تجليات إلهية فإنها لن تكون مجرد مشاهد تشهد ولا صوراً تتأمل، بل ستكون في الدرجة الأولى، منطلقاً لتحرير الكائن من كل أصناف القيود المعرفية والوجودية والتي هي بالدرجة الأولىقيود سببها الجهل بالله وعدم معرفته فالقلب هو المحل الذي ترتكز فيه الطاقة الروحية الخلاقية⁽²⁾ على حد تعبير هنري كوربيان ولا معنى لخالقية هذه القوة إلا أن تكون منطلقاً لبناء الإنسان الجديد على عين الله ويصره ومن خلال التجليات الربانية المتواترة.

نصل بعد هذه المقارنات، إلى التساؤل حول موقع العقل والقلب من الكيان الإنساني كل ومدى تعبير كل واحد منهما منفرداً عن الكائن؟

نجد لدى «ابن عربي» تأكيداً على أن طريق الفكر والجنوح إلى أحكام العقل دون سواه، يدل على أن الإنسان الذي يسلك هذا المسلك يرغب في تأكيد ذاته وفي تحقيق قيميته على نفسه دون اعتراف لأيّ قوة أخرى بحق تسفيهه ولا مراقبته أو الحكم عليه. إن التفكير يوكل الإنسان إلى نفسه وما يمكن أن يعطيه من إمكانات في المعرفة.

1- علي عيسى عثمان: الإنسان عند الغزالي، تعرّب خيري حماد. مكتبة الانجلو المصرية، د. ت ص 123.

2- H. Conbin, L, Imagination Creatrice Dans Le Soufisme D, ibn Arabi P.78.

في التفكير وكلنا لأنفسنا
لو لا ما كان إشراك وتعطيل⁽¹⁾
وما دام التفكير يحيل إلى الذات، فإنه درب إشراك حيث إنه يثبت أحقيبة ذات أخرى
عما الذات الإلهية، في إعطاء الأحكام وفي إحقاق الحق وتأكيد سلطتها من حيث هي مصدر
للمعارف والعلوم. وفي هذا بالطبع نفي لقيومية الله تعالى وتعطيل لحكم الحق العاكم على
كل شيء، والذي لا ينazuء في حكمه.

والحقيقة أن «ابن عربي»، كان ينظر بوعي عميق إلى معنى أن يكون الإنسان مصدراً
للحقيقة ومنتجها لها، لا ملاحظاًً ومعترفاً بها. إن ذلك لا يعني لديه وهذا صحيح إلى حد بعيد،
إلا أن الحق مقسم بين قوتين، وأن الوجود مختلف بالجوهر حيث إن مجال الإنسان المفكر،
يختلف من حيث منطقه ومقولاته، المجال الإلهي والعلوم الإلهية. والأمر الملاحظ فعلاً، هو أن
العقل وسلطته بصرف النظر عن إمكاناتها الفعلية، كان دائماً هو المنطلق الأفضل لإعلان
سلطة الإنسان في الوجود. وتأكيد ذاته ورفض الانصياع لحكم آخر إلا لأحكامه التي تتخذ
حيثناً طابع القطعية بعد أن تأدلج العقل ليصبح تعبيراً عن الذات المتألهة في الكون.

ولذلك كان «ابن عربي» ينظر إلى إعلان سلطة العقل، أنها بمثابة إعلان للقطعية مع
الله ورفض للتسلیم بمطلقيّة حضوره وهيمنته على الوجود ككل بما فيه العقل كملكة
إدراكية لا تشذ عن دائرة الوجود. ولذلك فإن دعوته لترك التفكير تدرج دائماً في هذا الإطار
الذي يتأنّه فيه العقل ويعلن القيومية والأحقيّة بتأسيس الحقيقة. حيثناً فإن العارف الأصيل هو
الذى يتجاوز هذا المنزلق الخطير الذى يوعد بخطر داهم هو خطر الشرك والظهور بالريوبوبيّة
لكي يسلم لخالقه ويستكين لأحكامه، يقول «ابن عربي»:
ترك التفكير تسلیم لخالقه

فلا تفكّر فإن الفكر معلول

إن لم تفكّر تكون روحأً مطهّرة

ليس حق على الأذكار مجبول

إن لم تفكّر تكون روحأً مطهّرة

مثل الملائكة لم يحجبك تفاصيل⁽²⁾

أما السروراء إصرار طائفة من البشر على العقل كإمام أوحد أو كقيمة أصلية هي أم
القيم وأصل وجود الحقيقة ومنطلق تحليل العالم واستيعابه، فلا نهم يرجون من وراء ذلك

1- الفتوحات المكية 231/2

2- نـم ، نـ صـ

التحصيل على كينونة مكتملة في ذاتها تامة في أبعادها. متحررة مما سواها. كينونة هي أصل كينونتها ومصدر إنسانيتها، وعلامة كرامتها فالهدف إذن هو التمكّن من وجود كامل، أي من تحقيق الذات بالكامل، في إطار من قيومية الكائن على كينونته.

غير أن «ابن عربي» يصر على أن العقل عوض أن يمكن الكيان من وجود منفتح على آفاقه وعلى كمالاته فهو بالعكس، يكرس تجزئة الكيان وتقليل وجود الإنساني الحقيقي ليطفي وهم الوجود.

إن الكائن الذيربط وجوده بنهائياً بعقله، إنما حد وجوده بحد عقله، ومهما كان هذا الحد، فهو قيد في النهاية إذا ما قرر بوجود لا حد له إلا الحق تعالى. فالكيان المنتمي للعقل انتفاء مطلقاً، هو كيان محاصر متورط في حجاب سميك، هو حجاب الوجه الواحد العقلي الذي لا يمثل من الحق اللا متجاهي إلا صورة واحدة من صوره.

يقول «ابن عربي» متتحدثاً عن حقائق الحق المتغيرة أبداً، والتي لا يقبل العقل منها إلا صورة واحدة هي صورته التي لا انفصال له عنها.

تقلب الكون من حال إلى حال
للعقل فيه مجال دون إملاك
للعقل شيء سوى قيد وأغلال
عنها وقلبك في تقليب أحوال
في نفسه وهو عندي عين إضلال⁽¹⁾

حقائق الحق بالأسماء والحال
وليس يدرى به إلا القلوب وما
يخالف العقل تقليب الوجود فما
فالعقل يشهد ذاتاً لا انتقال لها
إن المظاهر تقليب الإله لنا

إن العقل حينئذ، هو قيد على الذات، وغلٌ يحصر الكيان في صورة واحدة عقلية وفي منطق أحدادي صارم ينفي به إمكانات تقلبها، ويحطم تعسفاً مقدرتها على تجاوز كل واقع وكل حقيقة نحو الحقيقة، حقيقتها هي، أي أن لا تكون لها حقيقة.

فالوجود الحقيقي للكائن، هو وجوده على هيئة من افتتاح إمكانه افتتاحاً لا حصر له. فهو قابل لكل ممكن والمعرفة العقلية تحيله مباشرة إلى حكم منطق خاص يخرجه من دائرة الإمكان ليبني له وجوداً هو مهما اتسع، فهو الوجود الذي يقتربه العقل على الإنسان وليس مطلقاً الوجود.

ويؤكد «ابن عربي» أن كل من يغامر برفض العبودية للرب ويصبح «عبد نظر» فيرد الحق بذلك إلى حكمه، هو كائن «محجوب عن نشأته الأخروية في الدنيا»⁽²⁾. النشأة

1- الفتوحات المكية 21/3

2- فصوص الحكم 186/1

الأخروية التي يقصدها «ابن عربى»، هي نشأة الإنسان الروحية وعنصره السماوى الإلهي الذى لا يمسه الفساد والعدم ممثلاً في روح الله المنفوخ فيه، وفي قلب الإنسان الذى وسع التجليات الإلهية وتقبل الأسماء الإلهية الواردة عليه بأصناف العلوم والمعرف من العالم الأعلى السماوى. والإنسان موجود ذو تسبين كما قدمنا، نسبة إلى العالم الحسى تتجلى في جسده المحتوى على حواسه وغراائزه وفي درجة ثانية، على عقله الذى يقوم عمله على استقادة المقدمات من معطيات الحس وبقية قوى الحسد الإدراكية. ونسبة ثالبة إلى العالم الروحى السماوى، يؤكدها روحه المنفوخ فيه من قبل الله تعالى، والذي لا إمكان للاتصال به والتحقق بحقائقه واستقادة معانى إلا باستدعاء القلب والتعويل على مقدراته الفائقة على التقلب والتحول، وعلى الاتصال بالعالم الغيبى. ويمكن أن نفهم معنى اقتصار الإنسان على عقله، بمعنى رضاه بأن يكون نهائياً كائناً محدوداً بحدود العالم، فحدود العقل هي حدود العالم. والذات العاقلة لا إمكان لها لتجاوز عالم المقدمات والأسباب، إن العقل نفسه هو الذى يعطي هذا الشعور بتعويله المطلق على مقدماته.

وليس للذات التى ارتكنت إلى العقل إلا أن ترضى بحقيقة المحدودية العقلية التى تتهىء إلى أن تصبح على مستوى الشعور والوجودان، أيدىولوجياً واضحة مقتضاها محدودية الكائن مبدأ ومنتهى، ووضعية الوجود في كل أبعاده، ورفض فكرة الجوهر والمضمون. لقد أعلن ديكارت الكوجيتو الشهير «أنا أفكّر إذن أنا موجود» فأقام الوجود على الفكر، ولذلك بقدر ما أعطى للذات إثبات وجودها حدد في الوقت نفسه هذا الوجود، وقنه وميزه عن الوجود العام. أما «محب الدين»، وهو ينطلق دائماً من قاعدة وحدة الوجود الكلى وتجانسه، فكان يعلم قطعاً أن أي تحديد للكائن معناه فصل كينونته عن حقيقتها العامة، الأمر الذى لا يشكل إلا تعسفاً على الوجود وحصرأً لما لا إمكان لحصره. فكل تحديد هو وهم، والذات التى تحاول أن تحدد موقعها من الوجود تحديداً نهائياً عبر إنجاز مقولتها الذاتية، وإنتاج حقيقتها، ذات واهمة تبعث الوهم وتحييه، وترفض الحق الذى لن تهرب منه.

لذلك فإن ثورة «ابن عربى» على العقل. ليست ثورة على فعاليته المنهجية من حيث هو مبدأ للاتصال بالحق في بعض أبعاده، وليس رفضاً للمنطق رغم وضعيته ونسبته التي لا شك فيها، إنها على وجه التحديد، ثورة على الأيدىولوجية العقلية التي تريد أن تجعل من العقل قاعدة للوجود ومنطلقاً للنفي والإثبات القطعي الذى يتجاوز مجالات المحدود إلى المجالات الكلية للوجود. هناك، تصبح مقوله العقل مصادرة غير مشروعة، وتدخل فيما لا حق له فيه.

والحقيقة، لقد كان هذا الاعتراض هو نفسه الذي سيسعد بأشكال أخرى في الفلسفات الحديثة والمعاصرة على الكوجيتو الديكارتي ولا سيما لدى الوجوديين الذين لم يخالفوا «كيركجارد» في أن الفكر ليس علامة الوجود، والذي قلب الكوجيتو ليجعل منه نفياً للوجود وقطعاً للوعي بالكيان، وأعلن الاعتراض الوجودي الشهير «أفكر إذن أنا غير موجود»⁽¹⁾. غير أن الوجود واحد وكامل، فلا بد للكيان الإنساني من أن يكون واحداً وكمالاً ليكون صورة حقيقة للوجود وتعبيرًا صادقاً عنه، ولا بد من معرفة كاملة بالحقيقة تمكن من العبور إلى الوجود التام، فالمعرفة بباب الوجود، والحقيقة مفتاح الواقع، ذلك مبدأ أصيل في فلسفة «معي الدين» جعله يطلب في الإنسان حقيقته التي لا تقنى، ويعث عن جوهره القابل لمحارة الوجود في كل أطواره وأحواله، وكان اكتشاف القلب كقابل للمعرفة في مطلق تجلياتها، وكمبداً وبالتالي لاكتشاف الوجود الإنساني في مطلق أبعاده.

وقد رأينا أن القلب لدى «ابن عربي» كما لدى الفزالي من قبله، هو جوهر الإلهي روحي وهو واسطة الإنسان إلى مبدئه الغيبي وإلى غيب الوجود، أي إلى العالم العلوى الإلهي بكل ما يحوي. ولذلك فإن القلب بما هو تعبير عن الروح، فإنه واسطة للمشاركة في الوجود المطلق الذي هو الوجود الحق الأوحد وما عده الباطل لا سواه.

إن قلب العارف هو علامة على اتساع الوجود الإنساني وعلى انطلاق الكيان في أصالته وبراءته من التقيود، وإذا كان أغلب البشر من المحظوظين، تضيق بهم الأرض ويفرقهم العقل في وهم استقلال العالم ونهايته، فإن قلب العارف هو موطن الوجود الكامل المتراحمي. يقول أبو يزيد البسطامي⁽²⁾: «لو أن العرش وما حواه مائة ألف ألف مرة زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس به»⁽³⁾.

وبانطلاق القلب وتحرره من أسر العالم، كل العالم، يصبح هو الجوهر المنوط بتحرير الإنسان من أسر المعرفة المحدودة، ومن ضيق المقولات والأحكام العقلية الجزئية. وليس معنى التحرر المعرفي وتحصيل الكمال في هذا الباب، إلا تحصيل التحرر الكياني وبلوغ مرتبة الكمال في الكينونة. ولذلك فإن كياناً بلا قلب، هو كيان منقوص من شطر لا كمال له، ولا تعبير له

1- مطاع صافي: الحرية والوجود ص.57.

2- البسطامي: أبو يزيد طيفور بن عيسى، كان جده مجوسياً أسلم قبل مات سنة 261 وقيل 234، زاهد شهير كان له تأثير على «ابن عربي» وكثيراً ما ذكره في مؤلفاته وهو معروف بشطحاته من مثل قوله سبحاني سلل بأي شيء وجدت هذه المعرفة ففال ببطن جانع وبدن عار «الرسالة القشيرية» ص 13-14.

3- «ابن عربي»: فصوص الحكم 1/120.

على الإنسان إلا تعبيراً جزئياً قاصراً، ومعنى أن يكون الكيان بلا قلب، نسيان المعرفة القلبية أو رفضها تعللاً بدعوى شتى. لعل أسوأها رفع أيديولوجية الهزيمة التي تعنى هنا بالضبط: التصریح بنهاية الكائن، وإعلان سلطة العدم بدل الوجود. أما الكائن الذي عرف قلبه وسلم له، فإنه الذي سيحتظر فعلاً بفرصة التعبير عن وجوده تعبيراً تماماً وقبل ذلك معرفة وجوده معرفة تامة مضمونها، أنه الوجود في تمامه وكماله. هكذا تترسخ في القلب حقيقة الوجود من حيث هي وحدته وتتوسعه ليعبر عنها قلب الوجود في وحدتها وتنوعها، فيكون في عين الحقيقة ونفس التعبير، كمال الكيان وتمام تمظهره وجوده. ولذلك اعتبر «ابن عربي» أن الذين صبح انتسابهم إلى الوجود، هم المحققون من أهل الله «أهل الكشف والوجود الذين تخلصوا من وهم الرسوم والحدود، وشعروا بالإحاطة، وأماطوا الأكوان عن قلوبهم كل الإماءة»⁽¹⁾. غير أن الجدل يؤول إلى الالقاء، تماماً كما يقول تنوّع الوجود وتجلياته إلى وحدته الأمر الذي تبدي لنا كخاصية من أهم خصائص فلسفة «ابن عربي» في الوجود والإنسان. وهنا أيضاً، بعد أن أقام «ابن عربي» هذا الجدل الغنيف بين كل من العقل والقلب، فاصداً من ذلك إلى العبور إلى أسرار الكيان الإنساني وإلى معرفة حقيقة الإنسان وجوهره من زيف وجوده وعرضه، فإنه يؤوب بالفرع إلى أصله ويوحد بين العقل والقلب من حيث أنهما جانبان للكيان لا تمام له إلا بهما ولا اكمال له من دون تأكيد دور كل واحد منهم. إن القلب «هو القوة التي وراء طور العقل»⁽²⁾. غير أن الكائن لا بد أن يعني ذاته في دائرة العقل كما في دائرة الروح بذلك فإن التجلي الروحي على القلب هو جزء من الحقيقة لا بد لتمامه من تحقيق المعرفة الصحيحة بالعالم وأيضاً من شهود الحق في كل جزء من أجزاء الوجود أي في المحسوس والمعقول تماماً كشهوده فيما وراء هذين المجالين ليكتمل الوعي ويتألف الكيان العارف فيصبح حساً وعقلًا وقلباً، وهي في النهاية مبادئ شتى تسعى إلى تحصيل حقيقة واحدة تعددت مجالاتها وتوالت مراتبها.

لذلك فإن العقل والقلب يعبران في النهاية عن رؤية واحدة للحقيقة ولكن من زاويتين إحداهما زاوية الحدوث والأخرى زاوية القدم.

فبقدر ما أن العقل يحقق معرفتنا بالله في العالم، ورؤيتنا له في الأسباب فإن القلب، هو الذي يضمن لنا أن لا نفترنهائيَاً بالأسباب، وأن نؤمن بأن وراء العالم خالق العالم، وأن خلف الأسباب، رب الأسباب.

1- «ابن عربي»: برهان التجريد في معنى التوحيد، مخطوط دار الكتب الوطنية التونسية رقم 642،

الورقة 6 الوجه الأول والثاني

2- الفتوحات المكية 289/1

ومن منطلق التوحيد المعرفي الشامل، الذي يتأسس على وحدة الحقيقة الوجودية يدرج «ابن عربي» نور العقل في نور الشرع الذي يعني له الحقيقة الصافية الإلهية المصدر. ويعتبر أن العقل في هذه النشأة (الإنسانية) نظير القمر في الأرض نوراً يستضاء به ولكن ما له ذلك النفوذ بالحجب المانعة من البيوت والجدران والأكنة»⁽¹⁾.

أما النور الذي سيخترق الحجب وسينفذ من الجدران، فهو نور الشمس التي ستشرق باعثة أشعتها إلى كل مكان، وفي نور الشمس تدرج أنوار بقية الكواكب. تلك حقيقة فلكية ول肯ها أيضاً قابلة لأن تصبح رمزاً لما يحصل على المستوى الإنساني من اندراج نور العقل وأنوار بقية قوايل المعرفة في نور القلب الذي يتجلى على الملائكة مؤيداً بالنور الأعظم، نور الشريعة ذات المصدر الإلهي.

وعندما يطرح على الكائن العارف، الخليفة، دور توحيد الكيان فإنه لا بد له من العدل في المملكة وذلك بأن يعطي لكل عنصر من عناصر المملكة الإنسانية دوره المطلوب، وأن يمكنه من حقه المفروض.

فالخليفة الذي هو الروح القدس، هو المدبر للمملكة، وقد رأينا أن الروح والقلب بمعنى الرمزي، هما بنفس المعنى عند «ابن عربي» تماماً كما عند الفزالي من قبله. أما العقل الذي حصل على آثار العلوم وتهذيب، وأسلم لربه، فإن دوره دور الوزير للخليفة يعينه على تدبير شؤون المملكة وعلى مراقبة كل ذرة من ذراتها ولهذا جعل (الله) مسكنه الدماغ ليشرف على أقطار المملكة. وأن يكون قريباً من خزانة الخيال التي هي مستقر جبابات البدية وقريباً من خزانة الفكر والحفظ حتى يقرب عليه النظر في جميع مهماته⁽²⁾.

ويتبه «ابن عربي» الروح الخليفة إلى قيمة وزيره في خطاب مثير يكشف بالفعل على عمق تمكّن المبدأ التوحيدى من أفهماته، وعلى سعة تصوره للذات الإنسانية تماماً كسعة تصوره للوجود، يقول مخاطباً الروح «فينبغي لك أيها الخليفة الأكرم أن تحافظ على وزرك وتسياسه وتحبب إليه، فإن في بقائه صلاح ملوك ومدينتك، إلا ترى إذا أنفق في العقل شيء وهلك بفساد محله، كيف تخرّب مدينة الجسم ولا يقدر الروح على تلبيتها. فحافظ على الوزير حفظك على نفسك. فإن الله تعالى قد أودع

1- الفتوحات المكية 250/3

2- «ابن عربي»: التدبيّرات الإلهيّة في إصلاح المملكة الإنسانية ص 160.

الصواب في رأيه⁽¹⁾. ولا يذهبن في ذهن المتأمل أن «ابن عربي» يطرح دور العقل هنا طرحاً عرضياً، ويعتبر قيمته في المملكة الإنسانية قيمة لا معنى لها وبالإمكان الاستغناء عنها، على العكس إنه في تأكide على وزارة العقل يبرز بالفعل عمق إيمانه بالعقل متى التزم وضعه الصحيح في الكائن وعرف حده، حينئذ هو النور الذي لا بد من الاستضاء به كشفاً للأباطيل والأوهام التي تهدد بإغراق الكيان في التيه والضلال في كل لحظة وحين.

ويصل «ابن عربي» إلى حد التأكيد على أنه إن لم يكن العقل في موقعه المطلوب من المملكة، فإن الوهم هو الذي سيحل محله وسيكون ذلك مدخلاً للخراب وسوء المصير يقول مخاطبـ الخليفة دائمـاً وتحفظـ من الوهم فإن الوهم موجود يبرز للنفس على صورة العقل فقد يلتبس عليكـ وهو وزير مطاع له في الإنسان تأثير عظيمـ وهو المستولي على الناسـ والباعث على الأفكارـ الرديئةـ وهو يورث الوسوسـ فتحفظـ منهـ، وميزـ وزيركـ عينـاً واسمـاًـ، ولا تستبدـ بنفسـكـ فلا خيرـ فيـ أمرـ ولاـ ملكـ لاـ يدبـرهـ عـقلـ⁽²⁾.

بذلك يطغى منطق التوحيدـ، هذا المنطق الشامل الذي يستوعـبـ الوجودـ ليضمـ إليهـ الكائنـ الموحدـ، الذي لاـ يجدـ تعارضـاـ بينـ اعترافـهـ بالـحقيقةـ العـقـلـيةـ وقبـولـهـ فيـ الـوقـتـ نفسـهـ للـتجـليـ القـلـبيـ الروـحـانيـ، والـذـيـ لاـ يـنـكـرـ الأـسـبـابـ حينـماـ يـؤـمـنـ بـربـ الأـسـبـابــ، بلـ يـرـىـ ربـ الأـسـبـابــ فيـ أـسـبـابـهـ، كـمـاـ يـرـىـ الـروحـ فيـ جـسـدـهـ وـالـقـلـبـ فيـ عـقـلـهـ، وـكـمـاـ رـأـىـ قـبـلـ ذـلـكـ، اللهـ فيـ عـالـمـ، وـالـعـالـمـ فيـ إـنـسـانـهـ.

وبذلك أيضاً تأسـسـ القـاعـدةـ المـعـرـفـيـةـ الثـابـتـةـ للتـوـحـيدـ بيـنـ كلـ المـجاـلـاتـ المـعـرـفـيـةـ، انـطـلـاقـاـ منـ توـحـيدـ مـبـادـئـهاـ وـغـائـتهاـ.

فالـثـائـيـاتـ العـدـيدـةـ التيـ تـزـخرـ بهاـ الثـقـافـةـ الإـسـلـامـيـةـ منـ مـثـلـ شـائـيـةـ الـظـاهـرـ وـالـبـاطـنـ، وـالـشـرـعـةـ وـالـحـقـيـقـةـ، وـالـمـحـسـوسـ وـالـفـيـيـ، كـلـ هـذـهـ الثـائـيـاتـ تـرـوـلـ فيـ النـهـاـيـةـ وـيـحـسـبـ منـطقـ العـرـفـانـ التـوـحـيدـيـ الذـيـ اـنـتـهـجـهـ «ابـنـ عـربـيـ»ـ، إـلـىـ وـحدـةـ أـصـلـيـةـ لـاـ لـبـسـ فـيـهاـ تـلـكـ هـيـ وـحدـةـ الحـقـيـقـةـ.

فـلـنـبـحـثـ حينـئـذـ عنـ أـثـرـ هـذـهـ الـوـحدـةـ فيـ بـنـاءـ كـيـنـونـةـ الـكـائـنـ، وـفيـ لـأـمـ اـنـشـطـارـهاـ منـ خـلـالـ درـاسـةـ تـقـاظـرـ جـدـيدـ، نـقـرـجـ الآـنـ أـنـ يـكـوـنـ كـلـاـ منـ الـحـسـ وـالـخـيـالـ.

1- «ابن عربي»: التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية ص160.

2- نـ مـ 160-161.

بـ- الحس والخيال :

من الصعب البرهنة على أن الصوفية لم يقسموا الوجود تقاضياً، جعلوا في أعلى العالم العلوي الغيبي، وفي أسفله العالم الأرضي الحسي.

وبتبعاً لذلك، فقد كان موقفهم من آلات المعرفة ووسائل الإدراك، مرتبطاً إلى حد بعيد بموقفهم من العالم. فكل ما يوصل إلى الاتصال بالعالم الأعلى، وإلى معرفة حقيقة الوجود الباطنة والمستسرة في كل أجزاء الظاهرة من وسائل الإدراك، يعظم ويحترم. ولذلك فقد أُعلى الصوفية من شأن القلب وأعطوه مرتبة عالية بين آلات الإدراك الإنسانية. لاعتبار أساسى عندهم، هو أنه باب الروح ومجلى الوجود الغيبي وموطن التجلّى الإلهي المتالي. ولم يكن هذا موقفهم من العقل الذي تحدثوا عن حدوده أكثر من حديثهم عن إمكاناته وفعالياته. أما الحواس فلم ينسبوا لها قيمة ذات بال. صحيح أنها آلات لمعرفة العالم الحسي والذي يتجلّى فيه بديع صنع الله، لكنها تبقى دائماً مصدر التعميمية الحقيقة، ومزلاقاً للوقوع في أسر ظاهر الأشياء دون النفوذ إلى باطنها. ولذلك، فلم يندر أن ذمت ولعنت، تماماً كما وقع ذم ولعن العالم الحسي بمجمله.

غير أننا ونحن ندرس عرفة ابن عربي، نجد منطقاً جديداً في تأسيس الموقف المعرفي، يبني على التوحيد عوضاً عن الفصل والتفريق، ويقوم على الاعتراف بفعالية وقيمة كل وسائل المعرفة انطلاقاً من الإيمان بأن الحق هو المكتشف الوحد مهما توالت أوجه هذا الاكتشاف. صحيح أن الرجل منتم إلى الاتجاه الصوفي العام في تأويل الوجود وتفضيل باطننه على ظاهره، ولكنكَ كان أشد إيماناً بأن «الظاهر عنوان الباطن»^(١) ولذلك فقد اعتبر أن كل ما يوصل إلى تحقيق معرفة ما، فهو وسيلة معرفة دون اعتبار لمضمون هذه المعرفة. وأمن بأن رؤية الحق في كل مظاهره، الأمر الذي يعني تأكيد النظر إليه من زوايا معرفية مختلفة، هي المعرفة الحقيقة وهي العرفان الخالد الذي لا يقوم على الحصر. وإنما يلتقي بالوجود في مطلق تجلّيه، ومطلق افتتاحه واتساعه الذي لا يتوقف.

وما موقفه من قضية معرفة الوجود الإلهي إلا دليلاً على خصوصية مقولته المعرفية وعلى تفرد مذهبة. فقد اعتبر أن آخر درب العارفين الوصول إلى الحيرة والتسليم بعدم المعرفة، فغاية معرفة الله الإقرار باستحالة معرفته. وما يهمنا من هذا الموقف، هو أنه يقرر في النهاية موقفاً واحداً من كل وسائل الإدراك التي تتوحد هنا في العجز عن الإدراك. لذلك فمهما بلغت

الاختلافات بين وسائل الإدراك ومهما تفاضلت طرق معرفة الحق، فإنها تلتقي في كونها مثيرات وأوائل وبدايات تشنى البحث، وتشير إلى الإشكال، وتحرض على الطلب. أما اللحظة الأخيرة فهي ليست انتصاراً للإدراك، وإنما كان نوعه في إخضاع المعرفة «الموضوع»، بل هي تسليمه وعجزه، وحيثئذ فتقطع قبل الموضوع «الحق» على العارف فالمعروف هو المعرف بذاته، والحق هو المتجلّي بنفسه. وكل محاولة لحصره في دائرة معرفية معينة إنما هي محاولة فاشلة وتآلله مررفة بالأساس.

من هذا الفهم نفسه، كان موقف «ابن عربي» من الحواس بما هي وسائل لتحصيل المعرفة وطرق الوعي بالعالم. فهو لا ينفي أن «الحس في الفلك السفلي مغلول»^(١). وبذلك يحدد دور الحواس في دائرة الفلك السفلي، أي دائرة المحسوس من العالم. والعالم المحسوس هو مهما اتسع، لا يمثل لدى العارف ولدى المسلم عموماً إلا عالماً أدنى ومستوى جزئياً من مستويات الوجود الذي لا يتاهي. أما الوجود الأكبر والأرجح، فهو الفلك الأعلى، بل ما وراء كل الأفلاك. ولا يمكن للحواس أن تتجاوز حدود إدراك العالم السفلي، ولذلك فهي دائماً تذكر الإنسان بمحدوديتها حيث لا وقوع لها إلى على حدود وعلى أشياء. وما دام العارف يمقت الحدود ويذكره الأشياء من حيث هي مظاهر زائفة وهمية للواحد الحقيقي الباطن، فإنه لا يربح بما يقدمه الحس من معارف، غير أن «ابن عربي» لا يفترط في هذا الاتجاه لا بل إنه لا يتناسب مع مجمل مقولته في توحيد العرفان التي سنراها بتفصيل أعمق في فصل لاحق. فهو عندنا يتكلم عن الحواس، ينظر إليها من زاوية كونها مدخلاً لتحصيل معرفة أولى بالعالم. وهي كذلك المكمنة من تحصيل المعطيات الحسية والصور التي لا يمكن للخيال أو للعقل أن يعمل من دون تحصيلها. فإذا ما أضفنا إلى هذا ما أكدده «ابن عربي»، من أن الإنسان الكامل هو الذي يقوم بحق كل قواه الحسية والروحية، والذي لا يقصر في استخدام قوته من هذه القوى لكي تتم له الخلافة الفعلية على هذه الملكة الإنسانية، أمكن لنا حيثئذ أن نعلن غير مجازفين، أن «ابن عربي» ليس بالصوفي العادي الذي

1- وهو جزء من مقطع شعرى يفصل فيه أدوار كل واحدة من ملوك الكائن وألاته المدركة يقول:

ان القلوب بذكر الله والهبة والسر في مشهد المذكور مشغول

والروح في الفلك الكوني قابلة والنفس في البرزخ الكوني مقبول

والحس في الفلك السفلي مغلول والعقل بين أمينيه جليسهما

«ابن عربي» «تنزل الأملالك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك، أو لطائف الأسرار، تحقيق احمد زكي

عطية وطه عبد الباقى سرور - دار الفكر العربي، ط 1961 ص 165.

يمكن أن يصنف في خانة أولئك الصوفيين أعداء الجسد أحباء الروح، الرافضين لمعطيات الحواس والمقدسين لتجليات القلب.

أما التجيير الأكبر الذي سيحدثه «ابن عربي» في دائرة المعرفة، فهو قلبه لعادلة الحسي والروحي والمادي والمعنوي ليعلن للناس أن ما يرون أنه حقيقة ليس سوى خيال في خيال. وأن الوجود الذي قرروا إثباته كواقع لا يتحول باستعمال حواسهم، ليس سوى وجود خيالي. فهو يقسم الوجود إلى فسمين لا غير القسم الأول وجود ذات الحق تعالى، وهو الوجود الحقيقي والواقعي والذي لا زيف فيه، أما «ما سوى ذات الحق، خيال حائل وظل زائل»^(١).

فالعالم من حيث كل ما عدا ذات الحق، لا وجود حقيقي له وإنما هو موجود في مرتبة الخيال المطلق^(٢). فهو تمثل إلهي، قصد منه الله تعالى أن يعرف فلا وجود له لذاته. وهو شبيه بالحلم الذي يحلمه الحالم، يمكن إثبات الوجود لشخصيات حلمه بنسبة ما إلى الوجود، ولكنها أصالة ليست موجودات حقيقة. فكل ما عدا الله تعالى هو حلم كبير في مخيلة الوجود الحق الإلهي. ولذلك فالخيال هو أولاً وبالذات، فوة إلهية.

والدليل الذي يقدمه «ابن عربي» على أن العالم كله خيال في خيال. أن «كل ما سوى ذات الحق، فهو في مقام الاستحالة السريعة والبطيئة، فلا يبقى كون في الدنيا والآخرة وما بينهما ولا روح ولا نفس ولا شيء مما سوى الله، أعني ذات الحق، على حالة واحدة بل تتبدل من صورة إلى صورة دائمًا أبدًا. وليس الخيال إلا هذا، فهذا هو عين معقولية الخيال»^(٣). فكل ما في العالم تعرية التغيرات والتحولات من صورة إلى صورة وذلك دليل واضح بحسب «ابن عربي» على أنه لا وجود، أي لا ماهية، له حقيقي وإلا لما غادر وجوده واستحال إلى غيره. فالاستحالة ليست عرضية، وإنما هي فعلًا حقيقة العالم والعبر الصحيح عن وجوده. وبذلك يصل «ابن عربي» إلى النتيجة النهائية أنه «لا وجود حقيقي لا يقبل التبديل إلا الله فما في الوجود المحقق إلا الله. وأما ما سواه، فهو في الوجود الخيالي»^(٤).

والواقع أن هذا الاستنتاج يوافق تمام الموقفة مقوله «ابن عربي» المركزية في وحدة الوجود، فما دام لا وجود حقيقي إلا للواحد. فليتكثر العالم كما شاء ول يكن توعه إلى ما

1- الفتوحات المكية 313/2

2- الخيال المطلق: هو العماء الذي فتح الله فيه صور الموجودات كلها، راجع الفصل الأول من هذا الكتاب

3- الفتوحات المكية 313/2

4- ن. م، ن. ص

لا نهاية. فكل ذلك خيال زائل، لا مقدرة له على تشيير الوجود، تماماً كما أنه لا مقدرة للشخصيات التي نراها في أحلامنا على الظهور الحقيقي والتجسد الواقعي. ولقد نوع «ابن عربي» في مراتب عالم الخيال، فهناك الخيال المطلق وهو كما أسلفنا العماء، وهو المرتبة الأولى للخيال، وفيه يتجلى عالم الإمكان بكل ما فيه. فالعالم الممكّن بكل مستوياته، ليس إلا تمثلاً إلهياً في مرتبة الخيال المطلق.

وهناك الخيال المنفصل وهو الوجود الخيالي المنفصل عن الإنسان مثل «جبريل» عليه السلام الذي تمثل له محمد في صورة خيالية هي صورة «دحية الكلبي». والمرتبة الأخرى هي مرتبة الخيال المتصل، وهو الخيال الإنساني الذي يمارس فعاليات خطيرة على المستويين المعرفي والوجودي.

أما على المستوى المعرفي، فإن الخيال الإنساني قادر على الاتصال بمرتبة الخيال المطلق حيث توجد في ذلك العماء الأعيان الثابتة الإمكانية التي ما زالت في طور العدم، وبذلك فإنه قادر على معرفة الحقائق في مستواها الأول الإمكانى «ويستطيع كذلك أن يرى نفسه في حال ثبوتها في هذه الأعيان»⁽¹⁾. ويعني اتصال الإنسان عبر الخيال بهذا العالم البرزخى «الاستمداد من بحر العلم الإلهي، إذ الأعيان الثابتة ليست إلا صور حقائق العلم الإلهي»⁽²⁾.

فالإنسان الذي له قوة الخيال، قادر على تحصيل معرفة لا حد لها ما دام بخياله قادراً على هتك الحجب وتجاوز الحس إلى العالم الأصلي مصدر كل موجود، عالم الإمكان حيث الموجودات على ما هي عليه في أصل وجودها.

وباعتباره يتحصل من هناك على معرفة صادقة وعلى حقائق أصلية بشأن الموجودات، فإن الخيال يصبح حineٌ، وسيلة الإنسان إلى المعرفة الحقيقة بالعالم. هذا على المستوى المعرفي، أما على المستوى الوجودي، فإن الخيال باعتباره قوة إيجادية فهو يمثل فعالية الإنسان الوجودية على أرفع مستوى. فالخيال «من جملة الأرحام التي تظهر فيها الصور»⁽³⁾. فهو طاقة توليدية وإيجادية لا حد لقوتها وخصوصيتها.

ويؤكّد «محبي الدين» أن «قوة الخيال ما عندها مجال أصلاً ولا تعرفه. فلها إطلاق التصرف في الواجب الوجود والمحال. وكل هذا عندها قابل بالذات إمكان التصور»⁽⁴⁾. وبذلك

1- نصر ابو زيد: فلسفة التأويل ص85.

2- نـ، نـ صـ

3- الفتوحات المكية 3/508

4- نـ مـ 211/4

يصبح الخيال الإنساني مبدأ اليمونة الكائن على الوجود كله واجبه ومحاله، ورغم أن هذه اليمونة صورية إلا أنها لا تفقد إطلاقاً قيمتها المعرفية، ناهيك أن «ابن عربي» ومن بعده «الجيلى» يريان فعلاً أن كل موجود حتى في مرتبة الخيال، له نسبة إلى الوجود، وعلى عكس الحواس التي تحصر الإنسان في الفلك السفلي، فإن الخيال يقوم بدور المحرر من وهم أحادية العالم الظاهري، ويكشف فعلاً عن العوالم الخفية التي يزخر بها الوجود.

أما جبروته الذي يجعل منه أعمجوبة الإنسان ومصدر قوة هذا الكائن وهيمنته على الوجود، فكونه لا يصدّه عن الفعالية واجب ولا حتى محال. إن المحال يصبح صورة خيالية «ألا تراك إذا فرضت مثلًا كما تفرض للمحال أن ثمة حيًا لا علم له أو عالمًا لا حياة له، كان ذلك الحي الذي لا علم له أو العالم الذي لا حياة له، موجوداً في عالم فرضك وخيالك ومخلوقاً لربك، إذ الخيال بما فيه مخلوق لله تعالى فوجد في العالم بواسطة الإنسان ما كان متخيلاً في غيره»⁽¹¹⁾.

ونظراً إلى فعاليته العجيبة هذه، يصبح الخيال هو وسيلة الإنسان إلى تحقيق الممكن بالكامل، وإلى معرفة العالم الممكن بأجمعه.

فالمكائن المتعينة والتي كشفها الوجود، ليست كل المكنات. والعالم الحسي ليس هو كل العالم، بل هو جزء صغير منها. والإنسان لو توقف عند هذا الحد لما تقطن إلى حقيقة عالم الإمكان. أما عبر الخيال، فإنه ينفذ إلى سعة عالم المكنات الذي لا يحصره عد ولا يبلغ إلى منتهى. بحسبك أن تنظر إلى خيالك وما يمكن أن يستحدثه من صور. أما مقدراته على صنع الحال وعلى تصوره فذلك بعد تحريري لا شك فيه. إن الحال الذي يستعصي على كل شيء ليجاده، لا يستعصي على الخيال، بذلك تتحقق أولى بوادر تحصيله وتبداً مسيرة تحقيقه.

الليست الانجازات الإنسانية العظيمة على كل المستويات في بداية أمرها، أخيلة مستحيلة «فما أوسع حضرة الخيال وفيها يظهر الحال. بل لا يظهر فيها على التتحقق إلا وجود الحال»⁽²⁾.

وإنطلاقاً من كون الإيجاد خاصية إلهية، فإن الإنسان بواسطة خياله، يصبح شريكاً في هذه الخاصية على نحو خاص، ويصبح قادراً على الإبداع في مستوى معين من مستوياته. وبما أن الخيال به ظهرت القدرة الإلهية⁽³⁾. فإن الإنسان المتخيّل إذ يوجد الصورة بخياله،

٤٧١- الجيل: الإنسان الكامل

2- «ابن عربى»: الفتوحات المكية 312/2.

.508/3-3

يشبه الله في إيجاده للكائنات. فهو على صورة الله، وهو حينئذ المقصود بالإنسان الكامل الذي خلقه الله على صورته. وجعله مثلاً له في كل شيء، حتى في الإيجاد. فالله يوجد العالم في مرتبة الخيال المطلق والإنسان يوجد الصور في مرتبة خياله المتصل. يقول «ابن عربي» «إذا ثبت الحق الخيال في قوة الإيجاد بالحق ما عدا نفسه، فهو على الحقيقة المعتبر عنه بالإنسان الكامل، فإنه ما تم على الصورة الحقيقة مثله، فإنه يوجد في نفسه كل معلوم ما عدا نفسه. والحق، نسبة الموجودات إليه مثل هذه النسبة»^(١).

بذلك يتجلى الخيال كمصدر لعظمة الكائن، ويتوضح أنه السر، في كماله وفي مظاهاته لخالقه، هذه الرتبة الكمالية التي لم يحظ بها مخلوق سوى الإنسان. غير أن الخيال لا يبرر كقاوة إنسانية خالصة بقدر ما هو كالنفس، إمكان الوصول إلى الكائن لو حكمه إلى إنسانيته، أما لو تحكم فيه الشيطان، فإنه سيصبح وسوساً ووبلاً على صاحبه، ولذلك يحذر «ابن عربي» من تسلط الشيطان مؤكداً أن الله قد مكنته من حضرة الخيال وجعل له سلطاناً فيها.

والشيء الثابت أن هذه الحقيقة تعد من أجل حقائق النفس والتي كشفت عنها مدارس علم النفس الحديث. فليست أغلب العصابات والذهانات التي يعنيها المرضى النفسيون، إلا وساوس وصورة من انحصار الكائن في صور خيالية زائفة بصفة مكثفة تبعده عن الحقيقة رويداً رويداً، وتجعله أسير الحصر النفسي الرهيب. بذلك، فالخيال أيضاً شأنه شأن كل مكونات الممكن، يحمل إمكانه فيه، وليس على الكائن الذي يريد أن يتجه إلى إنسانيته أي إلى كماله، إلا أن يصارع من أجل تحرير خياله من تحكم الشيطان. حينئذ، يصبح هذا الخيال الحر سبباً من أهم أسباب تحرير الكيان من الانحصار الوجودي والمعرفي.

3- المستوى الاجتماعي: الذات والآخر:

لاحظنا أن الكائن ينوع تجلياته سواء على مستوى الوجود أو على المستوى المعرف، ليجعل من هذا التمظهر المتعدد، منطقاً للكينونة عبره تكتشف أبعادها ومن خلالها يمارس الكائن حقيقته كإمكان لكل ممكن.

وهنا على المستوى الاجتماعي، مظهر آخر من انفجارات الكيان، ومن تنوعاته في نفس كينونته وفي عين حقيقته.

1- «ابن عربي»: الفتوحات المكية 290/3.

يقوم الكائن بفصل جزئه عنه، فتشاء المرأة من ضلع الرجل، تختلف عنه شكلاً، وتلتقي معه في عمق الهوية. ومن خلال هذه الثنائية المستحدثة، يبحث الكائن المنشطر عن الإنسان الكل، الواحد المتحد، فيصبح العشق بذلك فرضاً واجباً ويتجلى النكاح ممارسة للعبودية في أرفع مستوى يمكن تحصيله. ذلك هو عموماً جدل الذكر والأنثى الذي يتجاوز أبعاده الإنسانية، ليعبر عن حركة الوجود كلها والتي هي في حقيقتها تفاعل الأصلين، الفاعل والمفعول لتقع ولادة الوجود في موجوداته أولاً وأبداً.

أما المستوى الثاني الاجتماعي، الذي عبره يمارس الكيان لعبة التعدد والتوحد من جديد، فهو ممارسة الحياة الجماعية بمعناها الأوسع، أعني التاريخي والحضاري والمدني. هنا تتکاثر الكائنات بشكل كبير إلى درجة ظهور معنى «الآخر» وكأن الكائن ينفصل نهائياً عن مشروعه في مفهوم الوجود المتحد، وفي مفهوم الإنسان المتحد في إنسانيته ولا سيما إذ يشهد أن «الآخر» يتجه في عنفوان المخالفة والتمايز، إلى محاولة إحداث النفي والقطيعة.

غير أن الذات ما تلبث أن تبحث في جوهر الخلاف عن وحدتها من جديد، ويندفع الكيان شأنه عند كل تروع وخلاف، إلى أصله الواحد الذي قوامه أيديولوجيا الوجود الواحد، بحياة واحدة تضم كل شيء.

أـ المرأة: سر العشق ورمزيّة النكاح:

للمرأة في عرفان «ابن عربي» موقع متميز، فعلاوة على أنه يجعل منها رمزاً للجوهر الأنثوي في الوجود والذي من أخص خصائصه أنه الجزء المفعول، القابل لتأثيرات الفعل الإلهي الإيجادي فيه، فهو يتجاوز النظرة العادية للأنتى من حيث هي المقابل للذكر الذي يشيه، لكي يجعل منها واسطة الرجل إلى عبوديته الأصلية وسيبله إلى معرفة ربه، الأمر الذي يخالف تمام المخالفة منطق الزهد الذي يؤكد دائماً على أن المرأة هي العدو اللدود، وهي الشيطان الذي يقف بين الإنسان وبين العرفان.

ويتجه «ابن عربي» إلى تصوير الوجود على أنه وحدة مكونة من جزأين، جزء فاعل وجزء منفعل، فالذات الإلهية هي الفاعلة والعالم هو المنفعل. وفي دائرة العالم، يعد العقل الأول وهو أيضاً القلم الأعلى، هو الفاعل والنفس الكلية التي توازي معنى اللوح المحفوظ الذي كتب فيه مصير العالم، هما المنفعلان. وباعتبار الإنسان عالماً أصغر ضم كل حقائق العالم الأكبر، فإنه انقسم في ذاته أيضاً إلى جزء فاعل هو الذكر، وجزء منفعل تمثله المرأة. ولا يخفى «ابن عربي» ميله إلى أن يجعل من الإنسان بجزائه الذكري الفاعل والأنثوي المنفعل،

مظهرين لحركة العالم وتزاج وذاته عبر آلية العشق والانجداب هذه. فالرجل هو تعبير عن العقل وعن القلم أما المرأة فهي أنموذج النفس والطبيعة.

يقول «أشبهت المرأة الطبيعة من كونها محلاً للانفعال فيها، وليس الرجل كذلك»⁽¹⁾.

فالطبيعة هي المرتبة المعقولة عند «محبي الدين» والتي فيها تظهر صور الموجودات فهي بمثابة الهيولى لصور العالم، والمرأة كذلك، هي الرحم الولود الذي ينجب أفراد هذا النوع الإنساني. ولذلك فإن «ابن عربي»، لا يعطي قيمة كبيرة للأب في حدث الميلاد الإنساني. فهو يعتبر أن الأب للفراس وأما مشروع الولادة الحقيقي فتحتضنه الأم. لذلك اعتبر أن انتساب الإنسان إلى أمه هو أظهر من انتسابه إلى أبيه، وأن الأم أصل في هذا الباب.

وتمثل المرأة على المستوى الإنساني مرتبة النفس، التي نعلم أنها على المستوى الكوني منفلعة عن العقل. يقول «ابن عربي»: «والمرأة في الاعتبار، نفس الإنسان»⁽²⁾. ويستشهد بقصة الخلق الأولى التي تشير إلى أن حواء خلقت من ضلع آدم الذي أحس بالحنين لما فقد منه، وبالرغبة تهزه إلى جزئه المقطوع. ذلك أن الله لم يترك هذا الموضع الذي أخذت منه ضلع آدم فارغاً، وإنما عمره بالشهوة إليها والشوق إلى وصالها. يقول «وعمر الله الموضع من آدم الذي خرجت منه حواء بالشهوة إليها إذ لا يبقى في الوجود خلام. فلما عمره بالهوا حن إليها حنينه إلى نفسه لأنها جزء منه، وحنت إليه لكونه موطنها الذي نشأت فيه، فحب حواء، حب الوطن. وحب آدم، حب نفسه»⁽³⁾.

ويقوم الحب المتبادل والحنين الذي يجده كل واحد من الزوجين للأخر، على أساس من الدور الذي يلعبه كل واحد منها بالنسبة للأخر، والرمز الذي توحى به مرتبته لشرعيكه. فالرجل كما يؤكّد «محبي الدين» يحن إلى المرأة انطلاقاً من كونها جزءاً منه، وبعضاً من نفسه، فحنينه إليها «حنين الكل إلى جزئه لأنه به يصح عليه اسم الكل وبزوالي لا يثبت له هذا الاسم»⁽⁴⁾. وهو أيضاً «حنين الأصل إلى الفرع، لأنه يمدده فلو لم يكن لم تظهر له ريانية الإمداد»⁽⁵⁾.

فمن خلال الاتصال بالمرأة يجد الرجل كليانية ذاته، وعبرها فقط يستوي كمال كيانه الذي يبقى دائماً منقوصاً ما لم يتم الالقاء بجزئه وبعض نفسه التي فقدها.

1- الفتوحات المكية: 87/3

2- ن م 1/746

3- ن م 1/124

4- ن م 3/88

5- ن م، ن ص

فكأنه ما فقدها إلا ليبحث عنها، وما تخلى عن ضلعيه إلا لكي يستعيده جزءاً منه
يخاطبه ويؤنسه ويكون له نسباً وبيتاً.

أما المرأة، فبما هي نفس الإنسان وجزوءه، فإن حنينها إلى الرجل «حنين الجزء إلى كله
والفرع إلى أصله، والغريب إلى وطنه»^(١).

حيثئذ، فلا بد من التقاء الجزء بكله فيه يجد معناه، ولا بد من عودة الفرع إلى أصله
فهناك هوبيته، ولا مناص للغريب من الأوبة إلى وطنه إن شاء قطع دابر الغربة وتحقيق الوصال
مع وطنه الحبيب.

والواقع أن هذه التعبيرات عن العلاقة الجامدة بين الزوجين، هي من أروع ما صيغ من
أفهام حول حقيقة الوصال ومعنى العشق، وهي تم فعلاً على وجдан عميق صاغها وعلى نفس
رقية نفاذة إلى سر العشق، وليس ذلك غريباً على الصوفية الذين أفنوا الأعمار في هذا الفن
الإلهي الجليل، فن العشق.

وانطلاقاً من كون الكائن في كل من الذكر والأنتى يستدعي زوجه ويطلب قرينه
الذى لا كمال لظهوره إلا فيه، فإن عملية الوصال تصبح ضرورية للجمع بين الاثنين.
جمع هو توالج وتدخل وانضمام، وفي كلمة واحدة، نكاح. هكذا انفرجت مساحة
في الكائن لتضم إليها الآلف، وتعبر رمزاً عن شدة الرغبة في الائتلاف وانصهار الجزء في
الكل، لتكوين الواحد الكل باعتباره الأصل الجامع والغاية المطلوبة.

ويحمل «محبي الدين» فعل النكاح بما هو توالج وانضمام معاني رمزية شتى تتطرق
كلها من فهم مركزي لدور كل من الجوهر الأنثوي والجوهر الذكري في دائرة الوجود
عموماً.

يقول كاشفاً عن رمزية الفرج في الأنثى وفي الذكر، في إحدى قصائد ديوانه الكبير:
«الفرج يحمل في الأنثى وفي الذكر
على حقيقة لوح العلم والقلم
وذا يخط حرروف العلم في ..^(٢)
كلاهما بدل من ذات صاحبه
عند الوجود فلا تنظر إلى العدم»^(٣)
ونلاحظ هنا، أن «ابن عربي» يؤسس دوراً كبيراً على المستوى الرمزي للفرج، الذي
لا يمثل جزءاً من صاحبه بل بدلًا كاملاً منه وتعبرأ تماماً عنه أي عن فعاليته ودوره المطلوب.

1- الفتوحات المكية 88/3

2- كلمة لم نستطع قراءتها في الديوان

3- «ابن عربي»: الديوان، مصر، طبعة بولاق، 1271 هـ، ص 17.

وهذا في الحقيقة، ما ليس في إمكان بقية الأعضاء أن تقوم به، الأمر الذي يؤكد على أن نظرة «ابن عربي» للنكاح وللجنسانية عموماً، تتجاوز أبعادها الفسيولوجية لكي تصبح فعلاً رمزاً كائناً عن جوهر جدل الوجود الفاعل والمنفعل بذلك، فالذكر في الذكر، هو القلم الذي يكتب في اللوح أسرار الحياة، وينشر فيه السر المطوي الذي هو ذكر العالم وما يكون فيه.

أما الفرج الأنثوي، فهو اللوح القابل لما يسطره فيه القلم من أسرار إليه تجعل من الرحم الأنثوي حاويةً لسر الحياة الذي ينكتب فيه على قدر، إلى أن تحين لحظة الولادة واكمال السر بظهور الإنسان خلقاً كاملاً مسوى.

أما القيمة الأهم التي تحتويها رمزية النكاح فتتجلى على المستوى المعرفي، حيث إن «ابن عربي» يؤكد أن شهود الحق تعالى شهوداً تماماً، إنما يمكن أن يحصله الإنسان في حدث النكاح، وفي عملية الاتصال بالمرأة. إن الرجل بمفردته هو عنصر منفعل شأنه شأن كل موجودات العالم، أما عندما يتوحد بالمرأة، فإنه يشاهد نفسه من حيث هو فاعل منفعل، يقول «ابن عربي» «فشهوده (الرجل) للحق في المرأة أتم وأكمل لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل، ومن نفسه من حيث هو منفعل خاصة»⁽¹⁾.

ويفسر «ابن عربي» حب الرسول للنساء «لكمال شهود الحق فيهن، إذ لا يشاهد الحق مجرداً عن المواد أبداً، فإن الله بالذات غني عن العالمين، وإذا كان الأمر على هذا الوجه ممتنعاً، ولم تكن الشهادة إلا في مادة، فشهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله»⁽²⁾.

فالحق تعالى هو سر الوجود، وهو جوهر حرفة كل متحرك، وهو الفاعل إذا شاهدنا فاعلاً، وهو المنفعل إذارأينا منفعلاً. لذلك كان النكاح بين الزوجين، تعبيراً في شكل تاممي ومثالي، عن جدل التفاعل بين عنصري الفعالية والانفعال اللذين يشكلان حرفة الوجود الحقيقة في جوهرها.

فالنكاح، تعبير عن اتصال عنصري الوجود، وعلى توحده في حقيقة واحدة تضم بعديه وتزلف بينهما، تماماً كتأليف النكاح بين الذكر والأثني اللذين يصبحان في غمرة الانصهار، مخلوقاً واحداً ذا رأسين على حد تعبير فنان عصر النهضة الإيطالية «ليوناردو دافنشي».

1- فصوص الحكم 217/1

2- ن م 217/1

إن الوجود كله يمارس لعبة النكاح هذه، التي هي تعبير عن الحب والعشق الذي يجمع ذاتات الوجود إلى بعضها. وإن الحركة مهما كانت، ما هي في حقيقتها إلا حركة عشقية. فالحب مبدأ كل شيء وسر ظهور الخلق. ألم يكن الله متفردًا في ذاته، مجهولاً في هويته فما حب أن يعرف حينئذ خلق الخلق؟ ف بواسطتهم تمت له المعرفة الحادثة بنفسه، وبوجودهم اكتمل العرفان. فالوجود كله أزواج مؤلفة سواء أكان على المستوى الطبيعي، أو المعنوي أو الإلهي. لذلك، فإن النكاح يتجاوز مجرد العالم الإنساني، ليصبح حدثاً كونياً شاملًا يضم أعلى الوجود إلى أسفله ويربط الأرض (المنفعة) بسمائها (الفاعلة) عبر الماء سر الحياة به يحيي الله وبه يمحو. فكل توليد هو نكاح، سواء أكان ذلك توليداً للذوات على المستوى «الحسي» أو توليداً للمعاني من المقدمات على المستوى المعنوي، أو توليداً للوجود من جوهره الأوحد، الإلهي. كل ذلك يجمعه معنى النكاح الذي يتجسد حينئذ، كمبدأ للظهور وكسر للانكشاف وكساب للتكوين. لذلك اعتبر «ابن عربي»، أنه «لم يكن في صورة النسأة العنصرية أعظم وصلة من النكاح ولهذا تعم الشهوة أجزاءه كلها». ولذلك أمر بالاغتسال منه، فعمت الطهارة كما عم النساء فيها عند حصول الشهوة»⁽¹⁾ ..

والحقيقة، أن «ابن عربي» قد أبدع في اكتشاف الرمز من خلال تأمله لما يحدثه النكاح من فناء كامل عن الذات. غير أنه هنا لم يوضح معنى أن يطالب الإنسان بالاغتسال منه الذي نرى منساقين مع اتجاه التأويل، أنه يرمز إلى مطالبة الله للإنسان أن ييرأ من زوجيته إلى وحدته، وأن يزوب من ائتلافه و نهايته إلى ذاته وفرديته في تمام صحوها ومحوها لـ كل ما هو كثرة وثنائية، هنا أيضاً، يتسع الكيان وينقسم، لا لإحداث الكثرة الفعلية في الكينونة، وإنما للوصول في نهاية تجربة الكثرة إلى أصلالة الوحدة، وككونها الحقيقة لا سواها. تماماً كما أنه على المستوى الوجودي، لا معنى لتنوع الكون وتعدد مظاهره، إلا أن تكون منهاجاً يزوب من خلالها العارف إلى ربه من خلال عقيدة الوحدة والتوحيد. وبما أنه يحقق شهوداً تاماً للحق، فإن النكاح يجسد في الوقت نفسه، عبودية الكائن في أرقى أشكالها وصورها وضوحاً ويقيناً. فالإنسان يجد في النكاح، لذة مفنية له عن إرادته يشعر من خلالها بقهر كاملاً، ولكنه قهر لذيد فـ كأنه شعور العبد بقهر ربوبية الـ رب. ولذلك فإنه لا يتحقق للإنسان «عبودية أكثر مما يتحقق له في النكاح لا في أكل ولا في شرب ولا في لباس لدفع مضره»⁽²⁾.

1- فصوص الحكم 217/1

2- الفتوحات المكية 574/2

ويعتبر «ابن عربي»، أن قهر اللذة هو كاشف عن حقيقة العبودية من حيث هي رضوخ واستسلام وانمحاق، يعد على المستوى المعرفي، مجل راقياً وقيمة عليا. لذلك يصرح أنه «لو لم يكن فيه (النكاح) من الشرف التام الدال على ما تستحقه العبودية من الضعف، إلا ما يجد فيه من قهر اللذة المفنية له عن قوته ودعواه. فهو قهر لذيد، إذ القهر مناف للالتذاذ (الإنساني) به في حق المقهور لأن اللذة في القهر من خصائص القاهر لا من خصائص المقهور إلا في هذا الفعل خاصة»⁽¹⁾.

هذا القهر المفني، علامة على الذلة ولا شك، والذلة هي الشعور بالعبودية في أعلى مستوياتها. بذلك يمكن أن نفهم سر رضوخ الذكر لنداء الأنثى، وأن نعرف لماذا ابتلانا الله بهذا الحنين الذي لا شفاء له للجوهر الثاني الذي هو جزء جوهern وبعض كياننا. فطلب الذكر للأنثى وكذلك الأنثى للذكر، دليل على فقر ذاتي لا خلاص منه لأنه من صميم تكوين الكائن ومن أسرار بنية وجوده التي ركبها الله بحيث لا تجد كمالها إلا مبعثراً في أنحاء الوجود، ليقوم الطريق ويتأسس درب التوحيد ، وليرقاب الرب بفتحه عن العالمين، حاجة الكائن إلى الكائن.

يؤكد «محبي الدين» أن «فقر كل واحد» «الراكب والمركوب» إلى الآخر فقر ذاتي، وإنما يتصف بالفني عنه لكونه لا يفتقر إلا إلى مدبر لا إلى هذا المدبر عينه. فكل واحد منها غني عن الآخر عينه لا عن التدبير منه وفيه. فإن كل واحد ليس على الإطلاق، وغنى الحق مطلقاً بالنظر إلى ذاته ، والخلق مفتقر على الإطلاق بالنظر أيضاً إلى ذاته فتميز الحق من الخلق.. فهذا التمييز لا يرتفع أبداً لأنه تميز ذاتي»⁽²⁾.

إن الآخر، المرأة، يحاورنا في تجلياته المختلفة (النساء)، لنشهد مجالى مختلفة قد تغيرى الواحد منا بإعلان الفنى عنها. ولكن السر (العشق) هو من النفوذ والتمكن بحيث تصبح كل محاولة للتغافل عنه، محاولة فاشلة تماماً كمحاولات عدم الاعتراف بالعبودية بينما الكيان ينضح ذلة وعجزاً واستسلاماً، وتبين كل ذرة فيه عن الله الخالق.

وعلى هذا، فإن أي محاولة لإنكار هذا القهر، والزهد في النكاح مهما كانت أسبابها ومبرراتها، هي محاولة يائسة تدل على جهل صاحبها وعلى سطحية معرفته بالوجود وأسراره. بينما يجيء «ابن عربي» فعل النكاح على أنه اقتراب من العبودية وتلمس لها، وشعور بها تسرى فيه كل الكيان.

1- الفتوحات المكية 574/2

2- نـ 533/3

فالنكاح هو التجلّي الأعظم الذي خفي عن الثقلين إلا من اختصه الله من عباده⁽¹⁾ وباعتباره كذلك فممارسته عبادة رفيعة، وتنظيم شأنه صفة الأقطاب من العارفين الوعيين عن الله تعالى أسراره فيما خلق وقدر. يصف «ابن عربي» القطب قائلاً إنه «يعلم من تجلّى النكاح ما يحرضه على طلبه والتشدق به.. ولا يرغب في النكاح للنسل، بل لمجرد الشهوة وإحضار التناسل في نفسه لأمر مشروع والتسلل في ذلك للأمر الطبيعي لحفظ بقاء النوع في هذه الدار. فإن نكاح صاحب هذا المقام، كنكاح أهل الجنة لمجرد الشهوة»⁽²⁾.

هنا يبرز موقف رائع من المسألة الجنسية ككل، يقوم على تحرير الكائن في إيجابية الفعل الجنسي وليس على فصله عن هذا الفعل باسم الممنوعات والمحرمات التي أبدعها الشعوب والحضارات في رسماها وتعديدها. فالنكاح، هو تحقيق للعبودية في أرقى معاناتها، وهو شهود للحق في أروع تجلياته. وليس للعارف من هدف إلا تحقيق هذين الأمرين: الشعور بالعبودية وشهود الريوبوبيّة. وبذلك تسري روح العشق في العبادة، ويصبح الالقاء بالحق في الخلق وهو المنهج الصوفي الرفيع، منطلقاً يحرر الإنسان من العبادة القائمة على الرسوم الجامدة التي تؤدي دون حضور روحي حقيقي. فالعبادة الحقيقية لا تتم إلا في حوار حي مع الخالق الذي لا إمكان لتجليه إلا في مخلوقاته، وأروع تجلياته إنما كانت في المرأة، هذه الزهرة التي جعلها الله رمزاً للنعميّ حيث كانت في الدنيا والآخرة⁽³⁾.

ويتحدث «ابن عربي» عن قصته مع النساء وكيف انقلب من كاره لهن مبغض، إلى محب عطوف قائلاً: «ولقد كنت أكره خلق الله تعالى في النساء وفي الجماع في أول دخولي إلى هذا الطريق. وبقيت على ذلك نحوًا من ثمانى عشرة سنة، إلى أن شهدت هذا المقام و كان قد تقدم عندي خوف المقت لذلك، لما وقعت على الخبر النبوى أن الله حب النساء لنبيه عليه السلام. فما أحبهن طبعاً ولكنني أحبهن بتحبيب الله إليه. فلما صدقت مع الله في التوجّه إليه تعالى في ذلك من خوف مقت الله حيث أكره ما حببه الله لنبيه، أزال عنِّي ذلك بحمد الله، وحبّهن إلى، فأنا أعظم البشر شفقة عليهن وأرعى لحقهن»⁽⁴⁾.

هذا الموقف المتميز من المرأة، والذي يضع جانبًا كل الإرث المشرقي المتعلق بالنساء، حيث أبرزهن الفلسفات والتأملات، مخلوقات بأئسته شريرة جديرة بإخراج العابد عن جادة

1- الفتوحات المكية 574/2

2- نـ مـ نـ صـ

3- نـ مـ 125/4

4- نـ مـ 84/4

الصواب، جدير بالفعل بأن يتأمل لكي يكون منطلق تصحيح أفهمانا عن المسألة الجنسية وخاصة فيما يتصل بموقف الدين من المرأة ومن الجنس عموماً.

إن «ابن عربي» لا يتوانى لحظة عن الحديث عن النكاح بوصفه عبادة الخواص من أهل الله، بينما لو تأملنا اليونانية، لوجدنا حكيمها الأول «جوتاما بوذا» يوصي أتباعه قائلاً: «يجب الحذر من النساء» فتجاه واحدة حكيمه يوجد أكثر من ألف مجنونات وخبيثات. فالمرأة أكثر سرية من الطريق التي تمر بها السمسكة في الماء، إنها مفترسة مثل الشقي مختالة مثله ونادرًا ما تقول الصدق.

فالحقيقة بالنسبة إليها شبيهة بالكذب، والكذب شبيه بالحقيقة، غالباً ما نصحت المريدين بتجنب النساء⁽¹⁾.

هاته الفقرة لو صحت، تكشف عن عداء رهيب للمرأة، وعن مقاطعة لا تراجع فيها لكل ما من شأنه أن يذكر بالشهوة وأن يدعو الإنسان، حتى ولو كانت الدعوة ضمنية، إلى اللذة. هذا بينما يعتبر «محي الدين» أن شأن القطب، الإقبال على الجماع لا شيء إلا قصد الشهوة وتحقيق اللذة. ولقد تقطن «ابن عربي» إلى ما في نظرية الناس إلى الجنس من سطحية وابتدا، فلم يتورع أن هاجمهم مبيناً أن ما ذموه هو عين الشرف لدى العارف المحقق يقول: «وقد غاب الناس عن هذا الشرف (النكاح) وجعلوه شهوة حيوانية، نزهوا نفوسهم عنها مع كونهم سموها بأشرف الأسماء، وهو قولهم حيوانية، أي هي من خصائص الحيوان، وأي شرف أعظم من الحياة؟ فما اعتقدوا بقبحاً في حقهم، هو عين المدح عند العارف المكمل»⁽²⁾.

والحقيقة، أن هذا المنطق المتميز في التعامل مع الحياة من حيث هي موضع قبول وترحيب في كل أبعادها الحسية والروحية، هو موقف صوفي إسلامي متميز، وهو من خصائص العارفين المسلمين من كبار الصوفية. وإن ما مال إليه بعضهم من التحرير على الزهد في اللذائذ ومن الحديث عن المبالغة في إخضاع النفس لتعاليم صارمة تقضيها عن الطبيات وتحيطها بسياج من الممنوعات إن هذا التيار، رغم وجوده لم يحسن استيعاب المقوله الإسلامية الأصيلة في ممارسة العبادة، وفي تحقيق الالتقاء بالله في مخلوقاته كلها.

إن العارف كما يجيئه «ابن عربي»، هو من لا يزهد في شيء إطلاقاً. فكل شيء هو رسالة إليه، وهو موضع عبرة، أو مجال لرسالة يؤديها هو فيه، فكيف تكون المرأة نفس الإنسان، ورمز الطبيعة، كياناً مرفوضاً وكائناً حقيراً، تاهيك أن تحتسب كشيطان مثير؟

1- هنري أرفون - بوذا - ص 29.

2- الفتوحات المكية 574/2

أما الذين يرومون الفصل بين المرأة والرجل على أساس من هذه الأوهام، فليسو في نهاية التحليل سوى مرضى أصحاب «هوس الطبيعة»⁽¹⁾ على حد تعبير «ابن عربي». ففصلوا الذكر عن الأنثى تعسفاً وجهلاً، في حين أن «الوجود كله دار واحدة. ورب الدار واحد، والخلق عباد الله، يعمهم هذه الدار، فلما الحجاب، أغير الله يرى؟ أغير الله يرى؟ أينعجب الشيء عن حقيقته؟ جزء الكل من عينه، خلقت حواء من آدم، النساء شقائق الرجال»⁽²⁾.. أما الكشف المعرفي الثاني الذي يتحقق من خلال الآخر مثلاً في المرأة فيتمثل في اكتشاف خفايا الذات، من خلال مقابلتها الذي يحاورها على مسافة وهو منها في الحقيقة غير بعيد. هنا تجعل المرأة فتاة، تشير الكامن في الكائن، وتتجذر زوابيا من وجوده مفاتيحها أنوثية، وتعلن للرجل في اختلافها ومتغيرتها، أن المعنى ليس ساكناً، وإنما هو حركة وتواصل وعلاقة. وعبر العلاقة تكشف الحقيقة، حقيقتنا من خلال الآخر الذي يحدنا، يحاصرنا من جهة فيصبح جحيناً، ويشيرنا من جهة ثانية فيعدنا بامكانات الامتداد والانطلاق.

وفي دائرة من هذا التوتر الحي، الذي يؤسس جدل المغایرة والاختلاف يصبح الوجود، وجودنا، مغامرة، ويطرح السؤال من جديد، هل وجودنا لذواتنا أم حياتنا للأخرين؟ ونصبح نهائياً أمام ضرورة الاختيار: أن تكون ذواتنا أم تحتوينا أحکام الآخر الذي لا يقابلنا بوجه واحد وإنما هو يمارس معنا لعبة الخضوع والتسلط بحسب أقدار عاصفة هز كيونة كل كائن.

وهكذا فإن «محبي الدين»، يصل إلى أن النساء «وان خلقن للتعيم في الدنيا، فهن فتاة يستخرج الحق بهن ما خفي عنا فيما، مما هو به عالم ولا نعلم من نفوسنا. فيقوم به الحجة لنا علينا»⁽³⁾.

ولقد قامت مدرسة التحليل النفسي حديثاً، على أساس من إعطاء دور مركزي للآخر (الجنس المقابل) في فهم حياة الإنسان. فالرجل يمكن أن يحتفظ ببراعة كبيرة بخفايا نفسه دفينة عن أهله وأصدقائه ومرؤوسيه، إلا أنه بحسب مقوله التحليل النفسي الفرويدية، لا بد أن تتعرى خفايا لا شعوره في العلاقة الجنسية التي يستعمل فيها أن يمثل المخصي مثلاً، سواء أكان خصاؤه فعلياً أو ذهنياً، دور الرجل المكتمل الرجلة جسدياً ونفسياً. وحديثاً قامت عديد المدارس النقدية في الميادين الإنسانية والاجتماعية عموماً على هذا الأساس النقيدي،

1- الفتاحات المكية 742/1

2- ن. م، ن. ص

3- ن. م 125/4

المنهجي الذي عده البعض من إنجازات العقل الحديث، ونعني به اكتشاف الذات من خلال الآخر، سواء أكانت الذات الفردية أو الذات الحضارية في أبعادها التاريخية والاجتماعية. نخلص حينئذ، إلى أن الكيان في تجربة المغایرة التي قامت على قاعدة الانقسام الجنسي (الذكورة والأنوثة)، يجعل من الآخر سبيلاً إلى اكتشاف أعماقه هو، وفي أعماقه توجد نفسه، أي يوجد الآخر الذي هو في نهاية التحليل، نحن في وجهنا الآخر، المخفي، الباطن فينا. لذلك يجب أن ننظر بتقدير كبير إلى مماثلة «ابن عربي» بين المرأة وبين النفس، الأمر الذي جعل من معرفة المرأة معرفة بالنفس. ومن عرف نفسه فقد عرف ربه.

وعبر هذا الجدل، ينضاف إلى تجربة الكيان بعد جديد يقرره من إنسانيته التي يزداد شعوره بها على أنها ذات تطلب وتقتضي لجلاء أبعادها، المغامرة الحقيقة بالوقوف أمام كل أبعاد الكيان واستجلاء كل خفاياه، أي إمكاناته دون مصادرة أو تعسف يرهق الذات ويحدها، ويقودها إلى الحصر الرهيب.

إن المرأة - الأنثى - الرمز تكشف فينا على الرجل - الذكر - الرمز. هذا الكشف الذي يحيينا مباشرة إلى تأمل الوجود على أساس من كونه الوجود - الظاهر - الرمز، الذي إن آمنا بتتوحيد معناه، فكما نؤمن بتتوحيد الأنثى والذكر في مفهوم الإنسان.

ولقد حاولت دراسات عديدة معاصرة، أن تبحث في الصوّي العاشق المتأله، عن الإنسان المأزوم، وأن ترى في اهتزازات وجдан العارف التي عبر عنها في شطح جريء لا يعترف بالحدود، علامات مرضية تدل على ذات مكبوتة في جانب من جوانب كيانتها. غير أن هذا المنطق الجريء في تحليل علاقة الأنثى بالذكر وفي دراسة الجنسانية عموماً، والذي لاحظناه لدى «ابن عربي» يؤدinya إلى التأكيد على ضرورة المراجعة للتجربة الصوفية. مراجعة تجعل في اعتبارها أبداً، إن كل تجربة تكون مفهومة فهماً أوضح إذا قرئت من داخلها. حينئذ، تعطى خطابها عوض أن يتسلط عليها الخطاب. يقول «عاطف جودة نصر» مشيراً إلى معنى ما نجده من تهتك ومن غزل في الشعر الصوفي:

«وليس الشهوة التي نصادفها في رمزية الشعر الصوفي، من قبيل ما هو داعر فاضح، كما أنها لا تؤول إلى أعراض «باتولوجية» فيما يعرف «بالسيكو - بتوفيلي» و «البورنوغرافيا» وإنما تبدو في الشعر الصوفي، بمثابة وعي باطن وإدراك ميتافيزيقي للجسم، لا يخلو من طابع الوجدان الذي يحدس العلاقة بين الجميل وبين ما هو مشتهي مثير بحيث لا تؤول الإثارة والتشهي إلى مجرد تملك واستحواذ أو إلى أعراض فسيولوجية محددة وإنما تتحول إلى وعي

بالغير بوصفه جسماً وامتداداً مصطفياً بالروح والحياة، يكشف عن نفوذ الروحي في الفيزيائي وتواجد السماوي والأرضي والطبيعي والمثالي⁽¹⁾.

بـ- الصوفي والمجتمع :

التصوف موقف فردي من الحياة، تجربة ذاتية يخوضها الصوفي ليصل في نهايتها إلى نتائج عادة ما تكون صالحة له هو دون سواه. ويلتقي في فردية التجربة، الصوفية والوجوديون من الفلاسفة التقاء كثيراً، فكل من الفريقين يصر على أن مغامرة الوجود ومغامرة المعرفة، من إنجازات الفرد ومشروع الإنسان الذي يجب أن يتلزم به في كل الحالات، سواء أكان الوضع التاريخي والحضاري يوجه نحو مثل هذا الاهتمام، أو يغيب نزعة الإنسان إلى تحقيق ذاته.

وقد كان للصوفية موقف متميز من تجربة الحياة مع الجماعة مبني على تصور جد مخصوص للمجتمع، يعممه أحياناً بالحديث عن الدنيا من حيث هي الحياة مع الناس والسعى وراء ما يسعون إليه من سعادة ولذة.

ومن خلال هذا الإرث الصوفي الهائل المتعلق بالحياة الدنيا وما يجب أن يكون عليه موقف العارف منها ومن مغاراتها، نكتشف طبيعة التعريف الصوفي للمجتمع وحقيقة الموقف العرفاني من الناس، من حياتهم التي يمارسونها جماعة، ومن معارفهم التي ينتجونها أيضاً كجماعة.

والحقيقة إن الصوفية، قد اتجهوا في غالبيتهم إلى مخالفنة الناس وإلى الانفصال عن المجتمع، على اختلاف بينهم في مدى هذا الانفصال وفي نوعيته، وعدد المخالفنة بما هي مغایرة وإصرار على الذاتية، دليلاً على الخصوصية أي على السلوك الفعلي للنهج الصوفي حتى إن «البناني» يقول: «من أراد أن يعرف ما عنده من الخصوصية، فلينظر إلى ما عنده من المخالفه»⁽²⁾.

أما الوجوديون فقد تعرضوا إلى مناقشة علاقة الإنسان الفرد الوجودي بالمجتمع من حيث هو ناس وأحداث، واهتموا كثيراً بهذا البحث، الذي جعل منه بعضهم منطلقاً لتأسيس التمييز الفعلى للإنسان الوجودي الذي يبحث عن التعبير الصحيح عن ذاته وعن وجوده. وقد درس «يسبرز» هذه القضية «تحت عنوان مشكلة الاتصال. كما تصدى هيدجر لبحثها تحت

1- عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية دار الأندرس ط 3 1983، ص 223.

2- فتح الله البناني: تحفة أهل الفتوحات والأذواق، ص 12.

عنوان مشكلة الوجود مع الآخر (mitsein)، في حين أطلق عليها جبريل مارسيل «مشكلة الآلة» وجان بول سارتر «مشكلة الوجود للغير»⁽¹⁾. والغير هنا، هو هذا المجتمع الذي يضمننا إليه بقوة تعادل قوة الطبيعية إن لم تكن تفوقها. ونشرع به كشرط لوجودنا واستمرار حياتنا الدنيا التي وإن أصر العديد منها على أنها حياة ليست لأجل الخلق، لكنهم قد لا يقدرون على الإنكار، أنها حياة مع الخلق. أن نحيا مع الخلق، في المجتمع، هذا الشرط المفجع الذي يقلق الكيان ويسعى الذات بالحسر، وإرهاق المواجهة اليومية للأخر الذي يملك حرية كجريتنا بل وقدر على تهديد حريتنا، وعلى أن يوجه موافقنا في كثير من مجالات الحياة، كل هذا يجعل الصوفي يراجع موقفه من الحياة الدنيا عموماً، هاته الحياة التي ترهقه قيودها وتورقه شروطها العديدة التي لا قبل له بتحملها. إذ الدنيا في اعتقاد الصوفي هي حياة الناس الأرضية، التي قوامها السعي وراء اللذة الفانية. وباعتبارها حياة تفني، فهي حقيقة. أما اللذة، فهي الخطير الماحق الذي يغري الجاهل، ولكنه بالنسبة للحكيم، ليس سوى مطب سخيف فاشل يروم إفشال مشروعه في تحصيل معرفة كاملة، وفي بلوغ سعادة حقيقة لا يطالها العدم. يروي «ابن عربي» عن «أبي بكر الشبلي» قوله: «إن أردت أن تتظر إلى الدنيا بحذافيرها، فانظر إلى مزبلة، فهي الدنيا»⁽²⁾.

و قريب من هذا موقف الفضيل بن عياض «من الدنيا حيث اعتبرها حيفة قدرة يقول: «لو أن الدنيا بحذافيرها عرضت علي ولا أحاسب بها، لكنني أتقذرها كما يتقدّر أحدكم الحيفة إذا مر بها أن تصيب ثوبه»⁽³⁾. هذه الدنيا التي اعتبرت كحيفة وكمزبلة، هي الحياة الأرضية التي يقضيها الإنسان بين الناس وفي دائرة المجتمع. وهي في عرف عديد الصوفية «تمثل نقضاً للأخرة وضداً لها حتى إن الداراني يؤكّد أنه «إذا سكنت الدنيا القلب، ترحلت منه الآخرة»⁽⁴⁾.

لذلك فإن وعي الصوفي بتجربته الدينوية، مقترب دائماً بموقف عدائٍ نحوها على أساس من كونها قد تحرمـه فرصة الحياة الحقيقة في الآخرة، والتي تتراءى له كحياة نقيبة للحياة الدنيا في كل شيء. فالحياة الدنيا تفني والآخرة لا فناء فيها. ولذة الدنيا تزول، بينما سعادة الآخرة لا تزول.. الخ.

1- زكريا ابراهيم: الفلسفات الوجودية، ص 20-21.

2- «ابن عربي»: محاضرة الأبرار 2/345.

3- القشيري: الرسالة: ص 9.

4- ن م ص 15.

وينسحب الموقف الصوفي من الدنيا على الناس الذين يحبونها ويقبلون الحياة الأرضية على علاقاتها، بل ويتأفسرون في سبيل تحصيل اللذائذ رغم علمهم بزوالها، ويعرضيتها الأصلية، هؤلاء هم «العامة» أعداء العلم والتأمل، و«الجهلة» الذين فضلوا الأرض على السماء، وانحصروا في لذة الأجساد وما تهوى الأنفس، ونسوا الروح المكرم الذي أودعه الله قلوبهم. والسمة الأساسية التي تميز العامة عن غيرهم، كونهم يرون بعضهم «خلقًا بلا حق»^(١). على حد تعبير «ابن عربي»، فلا اعتبار للبعد الروحي في الإنسان، الأمر الذي يحصر تعاملهم وتقييمهم لبعضهم، في المستوى الحسي الظاهري الذي يؤذن في عرف الصوفية، بخراب الكيان ويتضيّع الهوية الأصلية للإنسان.

وتغييب البعد الروحي في الذات، يقتربن بتغييب البعد الآخر في الحياة. هكذا تصبح الحياة بمعنى الدنيا. ويصبح الإنسان جسدًا ظاهراً وخلقاً لا حق فيه، هذا الإنسان الحيوان الذي أوله نطفة مذرة وأخره جيفة قذرة، ثم هو بينهما حامل العذرة»^(٢). على حد تعبير مالك بن دينار في موعظته لأحد الولاة، هو المسخ المشوه الذي فقد حقه، وعند الصوفية العارف، فقد أحقيته في الحياة. وبما أن المجتمع ليس إلا تعديلاً مملاً لهذا الإنسان النمط الذي لا حق فيه، فإن أهل الحق لا يرحبون بالحياة في المجتمع، ولا ينتظرون إلى وعود الحياة الجماعية إلا كوعود رخيصة، تثير من الشفقة قدر ما تثير من الاشتراك.

فالدنيا التي يرفضها الصوفية، هي الدنيا التي تستكر الآخرة ولا تحيل إطلاقاً إلى أي بعد آخر في، والمجتمع الذي يرفضونه، هو المجتمع الغارق في الأرض الكافر بالسماء. والذي لا يبرز في علاقاته أي نفس روحي يحرض على طلب الآخرة، وعلى السمو عن الدنيا الفانية. ولذلك فإن تحقيق الصوفية للدنيا، هو تعبير عن احتقاره للأرض إذا تجلت الخالية من سمائها، وانحصرت حقائقها في أركانها.

ورفضه للمجتمع هو رفض لميئنة النمط الذي لم ير فيه الصوفي إلا ابتداؤه للذات واختزلاً لها في أحرق أبعادها وأدنىها أي البعد الحسي.

فليس غريباً حينئذ، أن نجد «ابن عربي» يوصي الإنسان، بما هو جوهر روحي سام، وخليفة إلهي مكرم، قائلاً: «أيها السيد الكريم، نزه نفسك عن الدنيا وأوضارها، واجعلها خادمة لك ولرعايةك. وما الدنيا إلى جانب منصبك الذي أهلك الله إليه المقدس عن تعلق الكونين به، فكيف عن الدنيا التي مقتها الله تعالى، وما نظر إليها من حين خلقها؟ وناهيك

1- الفتوحات المكية 555/2.

2- راجع «ابن عربي»: محاضرة الأبرار 493/2.

من تشبيه النبي ﷺ، ايها بالجيففة والمزيلة، مع اخباره أنها لا تساوي عند الله جناح بعوضة وأنها ملعونة، ملعون ما فيها إلا ما كان من ذكر الله^(١).

فإذا كانت الدنيا بهذا الاعتبار عند الله تعالى وعند نبيه، فإن الخليفة المكرم مدعا إلى التعالي عنها وإلى السمو عن هذه المزيلة التي لا تغري سوى «الجيففة القدرة» باستطياعها والبقاء فيها، يقول «محي الدين» مخاطباً الخليفة «فيجمل بهمة خليفة مثلك قد خلقه الله نوراً، جوهرة يتيمة، أن يلحظ، ببصره أو بظرفه إلى جيففة أو مزيلة، أو يتكلب عليها، وقد قال يا دنيا أخدمي من خدمني واستخدمي من خدمك»^(٢).

ونلاحظ من خلال القول السابق، أن «ابن عربي» يشير ضمناً إلى أن الدنيا هي عبارة عن الظلمة التي لا يمكن أن تتألف مع الإنسان النوراني الإلهي المحتد والمنشأ. بذلك يصبح معنى انحياز الإنسان إلى ذاته الأصلية وإلى حقيقته الجوهرية النورية، إنكاره للدنيا من حيث هي حياة العامة وما يخوضون فيه من مطالب رخيصة تتجه كلها إلى تلبية شهوات الجسم دون اعتبار للروح. فكل محاولة للاندماج في الحياة الاجتماعية، التي هي في الوقت نفسه، حياة العامة وما سطروه من عادات وإفهام، وما صاغوه من علاقات، هي هروب من الحياة الحقيقية وممارسة للزييف والخداع.

هل معنى ذلك أن «ابن عربي» يدعو هنا على عكس اتجاهه العرفاني العام، إلى القطع مع الآخر وإلى نفي الوجود الاجتماعي؟ رغم أنه يصرح أن كل ما في الوجود له قيمة إن على المستوى المعرفي أو الوجودي؟ وفي تسؤال ثان، هل أن المجتمع من حيث هو نظم وأنساق إنسانية في التعامل وفي العلاقات، قد شكل غيرية حقيقة تهدد انسجام الكيان ووحدته الأصلية؟ يدعونا هذا التساؤل، إلى طرح موقف «ابن عربي» من العالم بكل موجوداته، وما يعنيه هذا العالم بالنسبة للعارف.

الموقف الرئيسي الذي يحكم نظرة «ابن عربي» إلى هذه المسألة، كونه يرى أن الله تعالى لم يخلق شيئاً لغير سبب وجيه. ولم يوجد مخلوقاً من مخلوقاته دون أن تختفي وراء إيجاده علة حكيمية عاقلة. والمعنى الأساسي الجدير بالعارف أن يتبعه له حسب «ابن عربي»، كون العالم بكل ما فيه هو دلائل على خلقه مهما توعدت واختلفت وتعددت، فهي تشير إلى نفس المدلول الذي أوجدها. «فَاللَّهُ خَلَقَ أَجْنَاسَ الْخَلْقِ وَأَنْوَاعَهُ وَمَا أَبْرَزَ مِنْ أَشْخَاصَهُ، لِنَنْظُرْ فِيهِ نَظَرًا يُوصِلُنَا إِلَى الْعِلْمِ بِخَالِقِهِ. فَمَا خَلَقَهُ لِنَزَهَدَ فِيهِ، فَوَجَبَ عَلَيْنَا الْانْكِبَابُ عَلَيْهِ،

1- «ابن عربي»: التدبرات الإلهية في اصلاح المملكة الإنسانية ص 137.

2- ن، م، ن ص

والثابرة والمحبة فيه، لأنه طريق النظر الموصى إلى الحق. فمن زهد في الدليل فقد زهد في المدلول وخسر الدنيا والأخرة ذلك هو الخسران المبين، وجهل حكمة الله في العالم، وجهل الحق، وكان من الخاسرين الذين ما ربحت تجارتكم وما كانوا مهتدين⁽¹⁾.

إن كل ذرة في هذا الوجود، هي علامة دالة على خالقها. فكيف بأفراد الجنس البشري الذين نوعهم الله وعددهم، وشاء أن تكون مذاهبيهم شتى، ورضي لهم الاختلاف والتغاير. فالله في كل صورة من هذه الصور الإنسانية، يكشف عن معجزاته وعن مقدراته الفائقة. وإذا كان الحق تعالى يتجلى لكل إنسان بحسب إمكاناته، فللحق حينئذ في كل واحد منا صورة مخصوصة هي جديرة بالاكتشاف والتعرف. إذ ذاك، فإن مطالعة العالم بكل أفراده والافتتاح على المخلوقات الأخرى، هو محاولة لرؤية الله في أبعاد وفي مظاهر أخرى فالرجل كل الرجل من ظهر بصورة الحق في عبودة محضة، فأعطي كل ذي حق حقه⁽²⁾.

وإذا استطاع الإنسان أن يبلغ مرتبة العرفان، بحيث يفهم عن الله تعالى مقصوده من خلق كل شيء، حينئذ تصبح الجلوة أفضل في حقه من الخلوة، لأن قصد الصوفي من الخلوة والابتعاد عن الناس، أن لا يكون في قلبه شريك لله. وليس المقصود مجرد الاختفاء والعزلة. فكم من مختل بنفسه، ينقل معه العالم إلى خلوته. وكم من إنسان يحيا في المجتمع، لكنه خالي القلب من صور المخلوقات. ولذلك أكد «معي الدين» أن «المراد من العزلة، ترك الناس ومعاشرتهم. وليس المراد من الناس ترك صورهم، وإنما المراد ألا يكون قلبك وأذنك وعاء لما يأتون من فضول الكلام»⁽³⁾.

«فابن عربي»، لا يدعو إلى اعتزال الناس وإلى مقاطعة المجتمع، إلا بقدر ما تبني هذه العزلة حاجة الإنسان إلى استغراق قلبه لله تعالى. ولا يتم ذلك إلا بالتخلص مما يسميه «هذيان العالم»⁽⁴⁾. فالعالم الإنساني، هو عالم غارق في الهذيان، أي في الدعوى والضلالات التي تبعد عن المقصد الأصلي من الحياة. لذلك فإن الإنسان الذي احتواه هذا العالم، وضمه المجتمع، وفرض عليه معتقداته واتجاهاته، لا يعلم أنه غارق في حياة وهمية إلا عندما يفارق هذا المجتمع ويحيا شرطه الخاص، حينئذ ينكشف له المعنى وتتجلى أمامه الحقيقة. إن الآخر، المجتمع شرط،

1- الفتاحات المكية: 112/4.

2- ن، ن، نص

3- «ابن عربي» رسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار ص 15 نقلًا عن التفتازاني «الطريقة الأكبرية الكتاب التذكارى» ابن عربي، ص 324.

4- ن، ن، ن، نص

ولكنه ليس ضرورة للوجود. وإن الحياة الاجتماعية هي بعض الحياة، ولكنها يجب ألا تستوعب كل فعاليات الكائن، وإن الإنسان هو أولاً بالذات، لريه أي لشرطه، وفي تأويل أعمق، لقضائه وقدره الخاص وليس للمجتمع. بذلك ينفتح الباب أمام حرية كبرى طالما بحث عنها الكائن وهو يرى المؤسسة الاجتماعية تستوعبه وتلتئف حوله، حتى إنه لا يكاد يشعر بوجوده إلا من حيث هو ذات بشرط الآخر، أو وجود من أجل الغير على حد تعبير سارتر.

فالخلوة هي أساساً إجراء منهجي يتطلب الطريق الصوفي، وهي انفصال إرادي يريد من خلاله العارف أن يثبت كيانه بإزاء الكيان الجماعي، وأن يعيد صياغة معادلة الفرد والجماعة بحيث لا تزول الجماعية إلى القضاء على الذات ولا يؤذد الاختلاف بالذات أيضاً إلى القطعية والانفصال. فالانفصال عن الآخر هنا، هو من أجل العودة إليه بشروط أخرى، هي شروط الذات واحتياطاتها. فليس من مقتضيات الحياة في المجتمع، تخلي الفرد عن ذاته من حيث هي خصوصية وتميز حينئذ تصبح الجماعة سلطة، ويتآله النمط من غير أن يكون له فعلًا الحق في ذلك.

أن نحيا في المجتمع، هذا شرط أكيد لاستمرار حياتنا، ولتوفير شروط الإبداع الإنساني. لكن الفرق كبير كما يؤكد الصوفية، بين أن يحتكنا النمط الاجتماعي فتصبح مخلوقات مصنوعة، وبين أن نكون نحن، في المجتمع بانتمائنا الأصلي إلى هويتنا الحقيقية، أي إلى الوجود العام الكامل الذي لا يعد الوجود الجماعي إلا من بعض أبعاده. ولقد أصبح هذا المطلب، أي توفير ضمانات للفرد بإزاء عسف المجتمع، ولا سيما في العصر الحديث مع ظهور الدولة الكلية المهيمنة على كل مجالات الحياة تقريباً، من أولويات عديد الفلسفات الوجودية وغيرها.

إن «الشخصانية»⁽¹⁾. الناشئة اليوم، تؤكد بأن «الفرد لا يعتبر كائناً بشرياً إلا إذا كان دائم التشخصن، طبقاً لمزاجه الخاص وإمكاناته المختلفة داخل وسط يوفر له الشروط الضرورية لذلك مادياً ومعنوياً»⁽²⁾.

فالمجتمع يشكل عادة، سلطة ضاغطة تمنع الفرد، لا سيما الذي يشعر شعوراً عميقاً بوجوده المتميز، من تحقيق إيمانه الشخصي، أي نمطه الذاتي الذي يراه النمط المشرع في

1- الشخصية اتجاه حديث يؤكد قيمة الشخصية الفردية ويركز على عوامل قوة الذات بازاء مظاهر الانهزامية التي يمكن أن تهدد الكيان بالمحقق وقد اشتهر بالكتابة في هذا المضمار من الأوروبيين إيمانويل مونيه.

ومن المفكرين العرب «محمد العزيز الحبابي» الذي ألف من «الكائن إلى الشخص» القاهرة - دار المعارف طبعه 1967 وكذلك الشخصية الإسلامية، مصر دار المعارف 1969.

2- محمد عزيز الحبابي: من الحرفيات إلى التحرر، مصر دار المعارف 1969، ص 47.

الكينونة. ويحاول المجتمع دائماً أن يربط الكائن بسلطة الواقع، أي أن يرضخه للموجود مهما كانت طبيعة هذا الموجود. وبذلك يصبح الواقع سلطة مبررة ما دامت تحظى بطاعة الجميع. هنا بالذات، يثور الصوفي ويرفض سلطة النمط، التي لا تستند إلى أي تبرير في كثير من الأحيان، عدا انتصارات الأغلبية تحتها، ولكن تكون ثورته ذات قيمة، فإنه يتسلل بسلطة ثانية تواجه الواقع تلك هي سلطة الحقيقة، حيث يقوم المريد بإعلان انتصاره الثابت والنهائي للحق. وبذلك يكتسب مناعة ضد القوى المهيمنة عليه.

يذكر «ابن عربي» أن «أبا مدين» كان يقول: «من علامات صدق المريد في إرادته، فراره عن الخلق، ومن علامات صدق فراره عن الخلق، وجوده للحق. ومن علامات صدق وجوده، للحق، رجوعه إلى الخلق»⁽¹⁾. فالمريد الذي ينفصل عن المجتمع لا يهدف إلى الانقطاع الكامل ولا إلى العزلة بالمعنى السلبي المتعارف، على العكس إنه ينفصل عن الجماعة لكي يعود إليها ويعتزل الناس وما يدعون إليه، لكي يؤوب إليهم ولكن بعد أن يعاشر الحق فيه به السلطة الوحيدة التي يرضى عنها: سلطة الحقيقة التي بها يواجه الواقع وهيمنة الأنماط المترکاثرة في الكينونة والتي تبدو له على المستوى الوجودي، مجرد أوهام وأشباح تماماً كهدیانات الحال. لذلك فإن لم يوجد للحق فإنه يخشى أن يصبح وجوده للخلق. وفي هذا تضييع للفرصة الحقيقية التي يمنحنا إياها الحق المطلق (الله) لكي تكون ذواتنا، ونحتفظ بالقرار في شأن كينونتنا حقيقتها ومصيرها. فالشرط الأساسي الذي به نقاوم هيمنة الخلق، هو الحق. بالحق نكون، وفي الخلق يتباهي الكائن فتفقد الأنماط أبعادها ليغزوها فهو، يشكل هويتها المفتربة. لقد اعتبر «محمد عابد الجابري» أن «الموقف العرفاني» كان دائماً موقف هروب من عالم الواقع إلى عالم» العقل المستقيم «كلما اشتدت وطأة الواقع على الفرد الذي لا يعرف كيف يتجاوز هرديته، ويجعل من قضيته الشخصية قضية جماعية وإن لزم الأمر قضية إنسانية»⁽²⁾. فنفي بذلك عن الصوفي صدق الاختيار لطريق التفرد والوحدة، واعتبر أن العرفان بما هو تأكيد لسلطة الحقيقة، هو محاولة يائسة للهروب من الواقع.

أما على حرب فأكيد أن «الصوفي» يتوق إلى معانقة الحق لأنها وسيلة خلاصة من الواقع المرفوض. فهو بذلك يستعيض عما هو مفقود في العالم المركي، يستعيض عن السلطة المفقودة بسلطة أخرى، وإن وهمية فيمتلك بذلك القوة التي توازي قوة السلطان إن لم يتغلب عليها»⁽³⁾.

1- الفتوحات المكية 23/2

2- محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي ط 1 1986، ص 264

3- علي حرب: التأويل والحقيقة (قراءة تأولية في الثقافة العربية) بيروت، دار التنوير ط 1 1985، ص 288

وفي نفس الدائرة النقدية يتزلج موقف نصر أبو زيد الذي يرى «أن التصوف يمثل بجانبيه العملي والنظري موقفاً ذاتياً لا ينفصل عن إطار الواقع الذي يدفع إلى رد الفعل فيسعى الصوفي للبحث عن حلول متعلالية لمشكلات هي في حقيقتها واقية»⁽¹⁾.

ما نلاحظه أن جوانب النقد الثلاثة التي وجهت للتصوف هنا باعتباره تعالى وأدراة الواقع رغم اختلافها في شكل النقد، إلا أن أصحابها يتقدون ضمنياً في الإيمان بأن رفع سلطة الحقيقة بإزاء الواقع، الأمر الذي يتمثل في انحياز الصوفي إلى الحق، ما يراه حقاً، وعدم اكتراثه بالكونية النمطية التي صاغها المجتمع على عينه وحسب هواه، يمثل تطرفاً ومباغة وتعاملاً خادعاً مع الواقع وبالتالي لا مشروعاً.

ورغم أن هذا التفسير الذي يميل إلى تأثيم الفرد وإخراجه من دائرة الإنسان السوي كلما اتجه إلى أن يجعل من نفسه لا من المجتمع معياراً للحقيقة وللقيمة، قد يكون تفسيراً مقبولاً للعديد من الحالات الشاذة والمرضية، ولعل كثرة غير منكرة من مدعى التصوف ومن مظاهري علامات التقوى، أن يكونوا مخدعين، وأن يكون اتجاههم وبالتالي تعبيراً عن خفايا وعن أعمق مرضية مضطربة من نفوسهم، كل هذا صحيح أيضاً، غير أن اعتبار التصوف ككل ردة وهمية على واقع صحيح هو قول يخلو من الموضوعية ويفقر فعلاً إلى التفاعل اللازم مع هذه التجربة الصوفية التي من أخص خصائصها أنها مباشرة بقدر ما هي ذاتية.

والحقيقة التي تجدر ملاحظتها أيضاً، أن دراسة الاتجاه الصوفي تفقد إلى حد كبير قيمتها وواقعيتها، كلما ابتعدنا عن اعتبار الحقيقة الأصلية التي تحكم تصوف المتضوف والمتمثلة في إيمانه العميق بالجوهر الروحي للإنسان على أنه حقيقة الكائن البشري، الأمر الذي يقلب بالفعل معادلة الحياة في عرف الصوفي، والتي تصبح في اتجاهها العام، حياة بالروح من أجل الحق. الأمر الذي لا يصدق إلا في حدود ضيقة جداً على الحياة الاجتماعية من حيث مرتكيزاتها وقيمتها. لذلك فإن موقف «ابن عربي» من المجتمع الذي يتجاوز مجرد الحديث عن القطع معه ورفضه إلى التسطير لأولوية الفهم قبل الاستعمال، هو موقف جدير بالدراسة من هذه الزاوية، زاوية قيمة الحقيقة في توجيهه أفهام العارف وأحكامه. فالمجتمع كمؤسسة تستوعب الفرد وتضممه بشدة، ينظر إليه دائماً من زاوية وظيفته التي يقدمها. ولذلك يبدو من هذا المنظور، ضرورة من الضرورات وشرط الحياة الذي يعتبر كل خروج عليه نوعاً من الأزمة يعنيها الفرد وظاهرة مرضية تستحق التشخيص. أما الصوفي فإنه يحاول أن ينظر إلى المجتمع من حيث

1- نصر أبو زيد: فلسفة التاويل ص 34.

حقيقةه، حينئذ تبرز معادلة الفرد والجماعة وشروطها السرية التي من المؤكد إنها ضمنية في كل ممارسة للحياة الاجتماعية. هاته المعادلة ليست قائمة دائمًا على أساس سلية تسمع للفرد بأن يعبر عن ذاته وأن يحيا حقيقته الفردية تماماً كما يمارس حياته الاجتماعية.

وفي الحقيقة، إن الشعور الغالب على الصوفي كون الحياة الاجتماعية المبتذلة بفعل العادة والأعراف والتكرار، تمثل مخططاً رهيباً لسجن الذات وحصرها في الأنماط النمط، الأمر الذي يعني منع الكائن من الوصول إلى حقيقته التي يعتبرها غاية الكبري في الحياة. إن المجتمع، بما هو جزء من العالم الموضوعي، هو مجال ينفتح عليه الكيان تماماً كافتتاحه على موضوعات الوجود ليكتشف، وليفهم، ولينظر إلى ذاته في الآخر، وأيضاً وهي تحاور الغير، ولكن النتيجة التي يقول إليها التأمل الصوفي، هي أن الآخر بقدر ما يكشفنا ويساهم في تعرية أعماقنا، فإنه لا يقدم شيئاً جديداً إلى صميم هويتنا وإلى جوهر كياننا. فإن حقيقتنا قد صيفت مرة وإلى الأبد، من نسخ جوهر الوجود وأصله. وإنها لتضم إليها كل حقيقة أخرى، كما تتضمن هي إلى كل حقيقة في الوجود» فما في الوجود كله حقيقة ولا دلالة إلا ومتى إليها ومنها إليك رقيقة. فعدد الرقائق على عدد الحقائق والدقائق^(١).

ولنا إلى ذلك، أن نتبه إلى أن المجتمع بمفاهيمه أولاً، وبقيمه ثانياً، هو المجال الأمثل الذي يمارس من خلاله الناس، الآخرون و «الأشياء» «الموضوعات»، سلطتهم على الذات. هذه السلطة التي تقف عادة في موقف المضاد والمضطهد إن استطاعت لسلطة «الآنا» ذاتها وفعالية. ولذلك فإن أي محاولة لتجاوز جدل الآنا والآخر بإحالة أحدهما إحالة تامة على الآخر خارج دائرة «الفهم» التي يشير إليها «ابن عربي»، هي محاولة متأدلة، ومتوجهة منذ البداية إلى نهاياتها النظرية لا إلى نهايات التجربة. «إن العالم يستقر علينا ما لم نتعذر منه موقفاً»^(٢). ذلك هو «الدرس الذي تست维奇ه من الصوفية»^(٣). على حد تعبير أحمد حيدر، وذلك في النهاية هو ما يجعل من جدل الذات والآخر مهما كان تمظهر هذا الآخر، محاولة في التحرر وسعياً نحو افتکاك الذات من تسلط الآخر، ومن هيمنته بتخلصها من العدد وإرجاعها إلى وحدتها أي إلى حقيقتها.

1- «محى الدين بن عربي»: كتاب إنشاء الدواوين ص 4.

2- أحمد حيدر - نحو حضارة جديدة ص 305-306 نقلًا عن حاج حمد العالمية الإسلامية الثانية بيروت، دار المسيرة، د. ت ص 38.

3- ن. م، ن. ص

- توحيد الكيان:

لاحظنا أن الكيان في انفجاره، قد كشف عن حقائقه الوجودية والمعرفية المتعددة والمتصارعة في إطار ضروب عديدة من الجدل تتيح إلى جانب ملاحظة الكينونة في مختلف أبعادها، الاقتراب من سر الكائن والبحث عن الحقيقة التي وراء الاختلاف والتوع الكبير الذي جلته تمظهرات الكائن المتعددة على أكثر من مستوى.

على المستوى الوجودي، انشطر الكيان إلى جسم وروح. وتنافز النفس سلطان متفاوضان، هما سلطة الروح وسلطة الهوى فجعلاه منها مجالاً دائماً للاكتشاف ومشروعات دائماً يبحث عن الانتماء. وعلى المستوى المعرفي، ظهر الكائن عقلأً، كما تجلى قلباً. وبين العقل والقلب، انعقد جدل عجيب أسس جوهر إشكالية الوعي بالذات.

كما تقابل الحس والخيال، ليكشف كل من ناحيته عن إمكانات معرفية هائلة يمتنع بها الإنسان ولكن في الوقت نفسه مختلفة إن لم نقل متصارعة إلى حد تفجير الأزمة واستبعاد مشكلة الوعي.

أما على المستوى الاجتماعي، فقد حاور الكيان الآخر باحثاً فيه عن نفسه، فكان ذلك وعدها بظهور الكائن الموحد الذي عرف ذاته في حقيقتها وأيضاً بما هي معايرة للآخر. غير أن السؤال الذي يطرح هو لماذا انفجر الكيان وتتنوع في مجاليه وتعدد في أبعاده؟ وهل أن ذلك مؤذن بظهور الكينونة المشكلة المأزومة بتعددها أبداً، أم أن الاختلاف والتتنوع في صلب الذات كان إيذاناً بقيام المشروع الوجودي والمعرفي الكبير مشروع توحيد الكيان في بعده الواحد، أم في حقيقته الأصلية من حيث هو كيان واحد ذو أبعاد عديدة؟

من خلال مطالعنا «ابن عربى»، نلاحظ أنه يتجه إلى التأكيد على أن حقائق الإنسان الوجودية مبعثرة في كل أجزاء الوجود ومكوناته. فهو ذو نسبة صحيحة إلى العالم الأعلى، وهو كذلك مخلوق من عناصر العالم السفلي. فما من حقيقة من حقائق الوجود، إلا وهي ظاهرة في الإنسان، مشكلة لجزء من تكوينه سواء أكان ظاهره أم باطنه. وبذلك يخلص «ابن عربى» إلى القول بأن الإنسان هو الكلى على الإطلاق. فما في الوجود تعبير جامع لأرقى من الإنسان.

بل إن الوجود الإلهي نفسه، لا يمثل سوى الوجود الواجب ويستحيل عليه أن يطاله حكم الإمكانيات. أما الوجود المادي فهو فاقد للجوهر الإلهي فليس إلا الإنسان، موجود جامع لمعنى الوجود وحقائقه يقول «فلهذا تقرر عندنا أن الإنسان نسختان، نسخة ظاهرة ونسخة باطنية، والنسخة الباطنية مضاهية للحضرات الآلية».

فالإنسان هو المكلي على الإطلاق والحقيقة، إذ هو القابل لجميع الموجودات قديمها وحديثها، وما سواه من الموجودات لا تقبل ذلك⁽¹⁾.

وإذا ثبت أن «كل جزء من العالم لا يقبل الألوهية الإله لا يقبل العبودية. بل العالم كله عبد، والحق سبحانه، وحده إله واحد صمد، لا يجوز عليه الاتصاف بما ينافي الأوصاف الإلهية كما لا يجوز على العالم الاتصاف بما ينافي الأوصاف الحادثة العبادية»⁽²⁾.

تمييز الإنسان إذ ذاك بحقيقة البرزخية، أي بقبوله للطرفين. فالعالم جزءه المكون لظاهره، والله جوهره وباطنه. فكان بذلك حقاً - خلقاً على ما قدمنا من تحليلات «ابن عربي». هكذا يتبدى لنا أن انشطار الكيان الإنساني على مستوى حقيقة تكوينه، واختلاف ظاهره عن باطنه حقيقة أساسية لا تذكر. فليس الجوهر الإلهي مثل الجوهر المادي، وليس القلب مثل الحواس، كما أن الروح ليست نفس الجسد.

بذلك ينبع الجدل عميقاً وعنيقاً بين أنماط الثنائيات التي تشكل كينونة الكائن، والتي تؤول عموماً إلى ثنائية أصلية تلك هي ثنائية الروحي والجسدي. وفي إطار من هذا الجدل ذي الفروع المتعددة، تفسخ فضاءات متعددة تكشف من خلال التغاير والاختلاف بل وحتى التضاد في بعض الأحيان، عن أبعاد وعن أعمق في الكيان كانت ستبقى خفية لو لم يقم الجدل ويحدث الحوار.

وانطلاقاً من مبدأ وحدة الوجود، يؤكد «ابن عربي» أن مختلف حقائق الكائن الظاهرة والباطنة، الحسية والروحية، تؤول في النهاية إلى حقيقة واحدة، هي الكيان الموحد بكل أبعاده.

وإذا كان الوجود كما رأينا لا ينفر بوحدته إلا أن يتوحد، أي أن تتم الشهادة الكاملة للوحدة والاعتراف التام بهذا الأمر المقتضي لاعتراف الوعي الحادث (الإنساني) بوحدة الوجود الواحد الحق في إطار من منهج التوحيد، فإن الكيان أيضاً رغم أنه واحد بالأصلية، إلا أن اختلافه وتنوعه وانتشار أبعاده في كل الكون، يحتم ضرورة الانطلاق في المشروع، مشروع توحيد الكيان.

فالوحدة الأصلية التي تضم كل الوجود، لا يقع تحصيلها على المستوى الإنساني إلا في إطار التوحيد أي إن تصبح حقيقة معترفاً بها، وفي عبارة دينية، مؤمناً بها. وكذلك الكيان

1- «ابن عربي»: إنشاء الدوائر ص 21-22.

2- نـ م ص 22

الإنساني، هو وجود واحد. إذ ليس في الوجود حقيقة إلا وهي منتبطة إلى الإنسان بنوع ما من أنواع النسب. فالإنسان هو مجلـى الوجود، وهو «الكـلى على الإطلاق» كما صرـح «ابن عـربـي». ولكن هذه الكلـلـة بقدر ما هي مـعـطـى أصـلـي مـكـونـا لـلـذـاتـ، هي أيضـاً حـقـيقـة كـامـنة تحتاجـ إلى التجـلـيـ وإـلـى الإـظـهـارـ والإـعـلـانـ.

هنا، يـطـرـحـ «ابـنـ عـربـيـ» عـلـىـ الإـنـسـانـ العـارـفـ، مـشـرـوـعاـ فيـ تـوـحـيدـ الكـيـانـ يـعـتـبـرـهـ منـ صـمـيمـ مـقـاصـدـ عـمـلـيـةـ الإـسـرـاءـ التـيـ هيـ التـجـسـيدـ لـلـمـشـرـوـعـ الـوـجـودـيـ الإـنـسـانـيـ بـكـلـ أـبعـادـ^(١). فـمـقـصـدـ الإـسـرـاءـ الـأـهـمـ، إـعادـةـ تـرـكـيـبـ الكـيـانـ بـحـيـثـ تـأـلـفـ كـلـ أـجزـائـهـ وـحـقـائـقـهـ فيـ حـقـيقـتـهـ الـجـديـدـةـ الـمـعـرـوفـةـ، وـلـكـنـ أـيـضـاـ أـصـلـيـةـ التـيـ كـانـتـ مـحـجـوبـةـ عـنـ العـارـفـ.

فالـعـارـفـ إـذـ يـسـرـيـ فيـ بـحـرـ آـيـاتـ الـوـجـودـ التـيـ هيـ فيـ الـوقـتـ نـفـسـهـ أـسـمـاءـ اللهـ، يـكـتـشـفـ منـ ذـاتـهـ بـقـدـرـ إـسـرـائـهـ وـبـقـدـرـ كـشـفـهـ. حـيـنـئـذـ يـصـبـحـ أـمـرـ تـوـحـيدـ ذـاتـهـ وـجـمـعـ كـيـانـهـ مـهـمـةـ وـمـسـؤـلـيـةـ مـطـرـوـحةـ عـلـيـهـ دـوـنـ سـوـاـهـ. دـلـلـ أـنـ الـكـيـانـ مـاـ دـامـ تـعـبـيرـاـ عـنـ كـلـ الـوـجـودـ، وـمـاـ دـامـ جـمـاعـاـ لـكـلـ الـحـقـائـقـ الـوـجـودـيـةـ، فـلـاـ اـكـتـمـالـ لـهـ إـلـاـ إـذـاـ تـمـ التـأـلـيفـ وـالـوـصـلـ بـيـنـ كـلـ هـذـهـ الـحـقـائـقـ. الـأـمـرـ الـذـيـ يـعـنـيـ إـذـاـ ذـاكـ إـعلـانـ الـاتـحادـ بـيـنـ أـجـزـاءـ الـوـجـودـ كـلـهاـ مـاـ دـامـ لـاـ مـعـنـىـ لـوـحـدـةـ الـكـيـانـ الـوـجـودـ إـلـاـ وـحدـةـ الـمـكـونـ الـمـوـجـودـ.

يـقـولـ «مـحـيـ الدـيـنـ» مـشـيـراـ إـلـىـ أـبعـادـ إـسـرـاءـ الـوـلـيـ (ـالـعـارـفـ) وـماـ تـحـدـثـهـ مـنـ انـقلـابـ خـطـيرـ عـلـىـ مـسـتـوـيـ الـوـعـيـ بـالـكـيـنـونـةـ «فـإـذـاـ كـمـلـ حـظـهـ (ـالـوـلـيـ) مـنـ الإـسـرـاءـ فيـ الـأـسـمـاءـ وـعـلـمـ مـاـ أـعـطـتـهـ مـنـ الـآـيـاتـ أـسـمـاءـ اللهـ فيـ ذـاكـ الـإـسـرـاءـ، عـادـ يـرـكـبـ ذـاتـهـ تـرـكـيـبـ غـيـرـ ذـاكـ التـرـكـيـبـ الـأـوـلـ، لـمـ حـصـلـ لـهـ مـنـ الـعـلـمـ الـذـيـ لـمـ يـكـنـ عـلـيـهـ حـينـ تـحـلـ. فـمـاـ زـالـ يـمـرـ عـلـىـ أـصـنـافـ الـعـالـمـ، وـيـأـخـذـ مـنـ كـلـ عـالـمـ مـاـ تـرـكـ عنـهـ، فـيـتـرـكـ فيـ ذـاتـهـ. فـلـاـ يـزالـ يـظـهـرـ فيـ طـورـ إـلـىـ أـنـ يـصـلـ إـلـىـ الـأـرـضـ فـيـصـبـحـ فيـ أـهـلـهـ وـمـاـ عـرـفـ أـحـدـ مـاـ طـرـأـ عـلـيـهـ فيـ سـرـهـ، حـتـىـ تـكـلـمـ، فـسـمـعـوـاـ مـنـهـ لـسـانـاـ غـيـرـ الـلـسـانـ الـذـيـ كـانـواـ يـعـرـفـونـهـ^(٢).

فالـكـيـانـ الـمـبـعـثـ فيـ نـوـاـحـيـ الـوـجـودـ، وـالـذـيـ تـفـاـيـرـتـ حـقـائـقـهـ وـاـخـتـلـفـ نـسـيـتـهـ إـلـىـ عـوـالـمـ الـوـجـودـ وـتـوـقـعـتـ، يـكـتـسـبـ فيـ إـسـرـائـهـ نـحـوـ وـحدـتـهـ التـيـ هيـ فيـ الـأـسـاسـ حـقـيقـتـهـ الـأـصـلـيـةـ وـمـعـنـاهـ الـحـقـيـقيـ، الـذـيـ يـتـجـاـزـ خـدـاعـ الـكـثـرـةـ وـالـمـفـايـرـ الـظـاهـرـيـةـ، لـسـانـاـ جـدـيـداـ، أـيـ مـنـطـقاـ جـدـيـداـ وـتـبـيـرـاـ مـبـتـكـراـ هوـ فيـ النـهـاـيـةـ، تـبـيـرـ مـبـتـدـعـ مـاـ دـامـ مـجـهـودـاـ وـسـعـيـاـ وـإـسـرـاءـ.

1- سنـتـرـضـ لـمـعـنـىـ الـإـسـرـاءـ فـيـ اـطـارـ فـهـمـ اـشـمـلـ نـقـدـمـهـ فـيـ الـفـصـلـ الـلـاحـقـ

2- الـفـتوـحـاتـ الـمـكـبـةـ 344/3

وبذلك ننتقل من الكيان إلى الكائن، الذي يحقق له توحده في ذاته تميزاً أصيلاً في الوجود، في الوقت نفسه الذي يصله بكل أجزاء هذا الوجود، ويحصله وعيه بـ«كليانية ذاتية» عن أجزائه، وإن جمعها في كلية. فيكون في هذه الخطوة المهمة، بداية حقيقة للخروج من درجة الوجود - العماء، الجامع للوجود الحق الخلق بكل مكوناته. إن الكائن هنا، إذ ينفصل عن الكينونة الوجودية العامة الغارقة في العماء عبر توحيد الكيان أي وعي الوحدة، يصبح بذلك وجوداً متميزاً، أي كائناً يتجه إلى حريته، حرية التعبير الخاص عن الوجود، القائمة على مسؤولية المغامرة عند تحمل تبعات مسار التوحيد ومخاطره.

وفي حين نجد لدى عبد الكريم الجيلي، نفياً لإمكانية الوعي بالذات وعيًا تاماً، وتأكيداً على استحالة العلم بها علمًا كاملاً في قوله «إنك في نفسك ولله المثل الأعلى»، في عماء عنك، إذ اعتبرنا عدم ظهورك لك مطلقاً بكلية ما أنت عليه، ولو كنت عالماً بما أنت به عليه، ولكن بهذا الاعتبار، فأنت ذات في عماء^(١).

نجد في المقابل لدى «ابن عربي»، تأكيداً على أن توحيد الكيان سواء على المستوى الوجودي بضم حقائقه إلى بعضها، أو على المستوى المعرفي باكتساب الوعي الكلي بوحدة الوجود، التي هي هنا بمعنى وحدة الكيان، هو الأساس لبلورة مشروع الحرية، متمثلاً في ظهور الإنسان الكامل القادر على محاورة الله (الوجود الكامل) بصفة وتعبير كامل.

وعليه، فإن ظهور الكائن باكتمال الكيان، يطرح حينئذ مسألة الحوار، حوار من طراز ثان يحدث خارج الذات، وعبره تقع مواجهة الوجود الإلهي المطلق في أبعاده الموضوعية، من حيث هو قضاء وقدر وأسباب وأيضاً، من حيث هو مبدأ في التحرير وشرط له، ليؤود الكائن في النهاية بالسر، سر الذات الذي ينكشف بظهور مفهوم الإنسان بعد تحريره في أقداره ليصبح حينئذ، هو الحوار الثاني ضمن مسيرة انبعاث الإنسان، الذي سيتم في مرحلة تأليفية ثالثة، تكون بداية لانكشاف سر الوجود الأكبر: وحدة الحياة، أصل الوجود ومنتهاه.

الباب الثاني

الإنسان والحرية

الكائن والآخرية: حوار الوجود والعدم

التصوف اعتراض ومقاومة. تتكشف لنا هذه الحقيقة ونحن نرى الطريق الصوفي يقون لي رد على كل أشكال الحصر والتضييق التي ت يريد إرهاق الكائن بسلبه حريته أي رغبته الحرة في أن يكون هو، أي أن يكون صوفياً. ورغم أن عرفان «ابن عربي»، قد يوحي لأول وهلة أن الرجل يتجاوز في فلسفة الوحدة، كل أشكال الاعتراض ويندوب كل مفردات الوجود في الوجود الواحد الشامل، إلا أن الواقع أنه يعترف بأن الإنسان كيان لا مهرب له من الصيرورة أي من التحول والتبدل في أشكال الوجود والوعي طبقاً للشرط، شرط ممارسة الوجود ذاته، الأمر الذي يجعل من الطريق درباً ضرورياً، ومن الحج إلى الكيان قيمة أصلية يتجلّى عبرها فعلاً استحقاق الكائن للمصير، أي إلى الرجعي من حيث هي توحد مع الوجود أو عدم استحقاقه.

بذلك يحافظ «ابن عربي» على خصوصية معنى التجربة الصوفية من حيث هي اعتراض أي نفي لإمكانات لا تؤدي الذات إلى معناها الأصيل، ويتوجه بكل صوفية، إلى إعلان ضرورة الطريقة، وإلى الانتساب إلى طائفة المريدين. وبتأكيد قيمة الإرادة يصبح مسار الإنسان نهايةً مسار انتماء أي مسار تحرر من أشياء وطلب لأشياء، إقامة لمعان ورفض لآخر. ولا تملك المعرفة رغم أنها سلطة السلط عند «ابن عربي»، إلا أن تتمي أيضاً أي أن تصبح حقاً لتستوعب بكل شيء.

ورغم أن هذا المعنى يصعب على الفهم والتصور شأن أي حقيقة كلية، إلا أن الإنسان ينهض ليعرف في نموذج فريد، معنى أن يكون الحق حقاً وفي الوقت نفسه، بكل شيء. وإذا كان ليس من الصعب الاكتشاف أن «ابن عربي» يربط بين مدى الحرية ومدى نصيب الكائن من تحصيل الحقيقة، تماماً كما ربط بين الوجود والحقيقة باعتبارها مقوم وجود

الموجود، فإن الإشكال الذي يحتاج فعلاً إلى تجلية وتوضيح، هو محاولة الاطلاع على طبيعة الاعتراض أو بالأحرى الاعتراضات التي يرى «ابن عربي» أنها تقف أمام الكائن من حيث هو مشروع في الكمال. وعن طريق الوعي بأن أي اعتراض على الحرية هو ذو طابع سلطوي بالأساس، يمكن أن نبدأ من البحث عن معنى السلطة وتواعتها في عرفان العارف. ويفيدونا مع «محبي الدين»، سوف نبدأ من البداية، من الوجود نفسه الذي يعترض عليه العدم على الأقل، من حيث هو قرين منهجه قد لا يفنيه ولكنه يمكن أن يخفيه، أي أن يجعل منهحقيقة غائبة. هنا، لا بد للوجود من أن يثبت أنه موجود أبداً. ذلك هو معناه الذي لو لم يستقم له ما كان له أن ينجو من العدم. وإذا كان العدم يشكل قاعدة للاعتراض الدائم، فليكن في تأويل آخر، من صلب الوجود ذاته أي وجوداً للعدم وليس عدماً للوجود.

أما الاعتراض الثاني الذي يجاهه الكائن، فهو القضاء والقدر. هنا، تبرز الألوهية كسلطة تعم الوجود بأمرها وتدبرها، وترفض أن يعزب عنها مثقال ذرة في السماء ولا في الأرض. ويهتز الكائن أمام القضاء الذي لا يجاهه. ولكن العارف يجد في صلب الأمر، منطقاً به تطلق الإرادة الإنسانية كإرادة مرضي عنها، أي كقدر للقضاء وتمثيل له.

وفي الكون، وتحصيصاً فوق الأرض، تألف القوانين والأسباب ليشكل أسلوب ظهور العالم والأشياء. وهي حتميات لا تاتفاق غير أنها بقدر ما تشكل اعتراضاً على حرية البعض، تصبح بالنسبة للعارف معياراً ينكشف له عن طريقه مدى إخلاصه وعمق إيمانه، لمناقشة الحرية. وعندما يصر الزمان على مجاهاة الوعي الموحد ويدفع الكائن إلى الوعي بذاته من حيث هي كيان في الموضع وفي دائرة الشرط فقط، حينئذ ينبع الآن ليكون زماناً جديداً، وفي الوقت نفسه وعيًا جديداً يتجاوز رعب التحلل والتذرر الذي يدو بلا حدود تقريباً.

ذلك هي بعض الاعتراضات ولعلها الأهم على وجود الكائن وعلى إيجابيته وفعاليته وبالدرجة الأولى، على حقيقته وماهيتها الكاملة المطلوبة الأمر الذي يحتم على الكائن أن ينخرط في مسار التحرر بتخليق شروط الإرادة والفعالية عبر رسم قواعد الطريق «الطريق»، الذي يضم إليه المریدين. وبالانحراف في الطريقة فقط، يمكن الحديث عن إمكانية فعلية لاكتساب الإرادة، شرط الحرية وضرورتها الأولى. حينئذ، ومن خلال درب الإسراء والمعراج يصبح الكيان إنساناً عارفاً أي في تأويل ثان، إنساناً حراً منتمياً بكتاب ووجود موحدين.

ما هو جدل الحرية وما هي مجالات تمظهره؟ وكيف يصبح العرفان أسلوباً في اكتساب الإرادة، أي منهجاً للتحرر ومحاولاً للوصول إلى الكيان الحر؟ وكيف تتجلى الحرية في تأويلها الصوقي في الأبعد؟ تلك بعض الأسئلة التي سنحاول طرحها ونحن نتناول هذا الفصل الثالث من بحثنا.

أ- الوجود في العدم والعدم في الوجود :

تكتسي عبارات «الوجود» و «العدم» وكذلك «الإمكان»، مفاهيم متميزة عند «ابن عربي». فهو لا يستعملها للدلالة على معنى واحد كما أنه يعرفها بحسب أحواله وأدواته، تعرifات تختلف في قليل أو كثير عن معاناتها المتدالوة. وأول ما تجب الإشارة إليه، كون «ابن عربي» يصرح أن الوجود والعدم ومعهما الإمكان، رغم أنها عبارات دالة على حقائق معقولة تتصل بالوجود والمعدوم والممكن إلا أن معقوليتها ليست أولية، بل مستفادة من نفس الموجود والمعدوم والممكن. فالوجود ليس شيئاً خارجاً عن الموجود، والعدم ليس إلا المعدوم وكذلك الإمكان هو عين العالم الممكن. فهذه الحقائق ليست معاني مجردة بل هي أسماء دالة على الواقع. فالمفهوم عين الموجود، والوصف عين المعطى الأمر الذي يعطي للوجود والعدم معنى جديداً طالما افتقرت إليه الفلسفات القديمة التي أطلقها التصور المكاني^(١) لهذه المعاني. يقول «محبي الدين» وحصل اسم الموجود للواجب بالذات لحقيقة تسمى الوجود وهي عين الموجود، كما أن الإمكان عين الممكن من حيث ما هو ممكناً، لا من حيث هو ممكناً ما. وحصل اسم المعدوم من محال وهو الذي لا يقبل الوجود لذاته، لحقيقة تسمى العدم المطلقاً وهو الإحال^(٢). وباعتبارها تعبيرات عن الواقع، فإن الوجود والعدم والإمكان لا يمكن أن تدرس كمقولات، ولا أن تطرح كمباحث نظرية يقع بعد ذلك إضفاء المقولات والقناعات المتعلقة بشأنها على الموجود والممكن الأمر الوحيد المتيسر هو دراسة الموجود والمعدوم والممكن من حيث هي حضرات حية أي من حيث هي في تفاعل وفي جدل واقعي و مباشر. وبذلك تتقابل هذه المعاني في الواقع لا في الفكر ويسمح لها الواقع بما هو واقع، أن تمارس الاستحالة والنقلة، فينتقل المعدوم ليصبح موجوداً وينعدم الموجود، ولكن دائماً بحسب اعتبارات واقعية لا نظرية مجردة.

هذا الفهم المتميز، سمح «لابن عربي» بتجاوز المعنى المعتاد للوجود والعدم. فلم يعد الوجود يعني لديه معنى واحداً وحالة بعينها، بل فرق بين أنواع عديدة من الوجود بحسب

١- نعني بالتصور المكاني، النظر إلى الوجود كمجال لا حد له تجتمع فيه الموجودات أي ككلية تحوي أفرادها. واعتبار العدم مجالاً و «حيزاً» للمعدوم وكان الوجود والعدم لهما معنى مستقل وجود

متميزة عن نفس الموجود والمعدوم وهي على كل حال قضية من لب قضايا الفلسفة والمنطق

٢- الفتوحات المكية 154/4

الموجودات. فوجود الواجب (الله)، ليس كوجود الممكн (الإنسان) وعدم الممكн (العدم الإمكانى) ليس كالعدم المحض (المحال) الذي هو عدم مطلق، لا كون فيه. واستطاع في النهاية، أن يصل إلى تصور عدم يحمل نوعاً من الوجود وبعبارة أدق، موجودات معدومة ولكنها متعينة في عدمها تلك هي الأعيان الثابتة في العدم، هذه النظرية التي عرفها المعتزلة أولاً وجاراهم عليها «ابن عربي».

وقد بينا سابقاً، أن الأعيان الثابتة في العدم هي عالم الممكنت بـكل أفراده. فـكل موجود ممكـن كان عدـماً، ثم وجد بعد ذلك بـفعل الإيجـاد الإلهـي.

والـموجودـات المـمكـنة فيـحال عدمـها، مـتعـينة مـتمـايـزة بلـإن «ابـن عـربـي» لـيلـجـ فيـالـخـيـالـ إلىـالـدـرـجـةـ التـيـ يـؤـكـدـ فـيـهاـ أـنـ كـلـ عـيـنـ ثـابـتـةـ تـوـجـدـ مـعـهـاـ فيـحالـ عدمـهاـ، كـلـ حـالـاتـهاـ التـيـ سـتـقـلـ إـلـيـهاـ عـنـدـمـاـ تـوـجـدـ. فـلـوـ أـخـذـنـاـ إـلـيـانـ مـثـلـاـ كـعـيـنـ ثـابـتـةـ فيـالـعـدـمـ، لـوـجـدـنـاـ أـنـهـ تـوـجـدـ مـعـهـ فيـحالـ عـدـمـهـ كـلـ حـالـاتـهـ وـأـوـضـاعـهـ بـلـ مشـاعـرـهـ التـيـ سـيـتـبـسـ بـهـاـ حـالـ وـجـودـهـ، غـيرـأـنـهـ لـاـ تـوـجـدـ فيـحالـ العـدـمـ مـتـلـبـسـ بـهـ، وـإـنـمـاـ مـتـمـيـزـةـ عـنـهـ. فـكـأـنـ الـكـائـنـ المـمـكـنـ قـدـ وـقـعـ تصـوـيرـ كـلـ أـجـزـاءـ حـيـاتـهـ بـدـقـائـقـهـ وـتـسـجـيلـهـاـ عـلـىـ أـشـرـطـةـ. وـلـنـ تـكـوـنـ حـيـاتـهـ الـبـعـدـيـةـ أـيـ وـهـ مـوـجـودـ فـعـلـاـ، سـوـىـ إـخـرـاجـ تـلـكـ الصـورـ مـنـ حـالـ العـدـمـ إـلـىـ حـالـ الـوـجـودـ تـامـاـ كـمـاـ أـنـهـ فيـهـيـةـ الـإـمـكـانـيـةـ المـتـمـيـزـةـ، لـمـ يـخـرـجـ عـمـاـ كـانـ عـلـيـهـ عـيـنـهـ الثـابـتـةـ.

وعلى هذا، يقرر «ابن عربي» أن العدم صفة أصلية للممكـنـ ومن ضـمـنـهـ إـلـيـانـ طـبـعاـ، وـحـقـيقـةـ ذـاتـيـةـ مـنـ حـقـائـقـهـ مـنـ الـمـحـالـ أـنـ تـرـوـلـ عـنـهـ، سـوـاءـ اـتـصـفـ بـعـدـ ذـلـكـ بـالـوـجـودـ أـمـ بـقـيـ عـلـىـ ماـ هوـ عـلـىـ أـصـلـاـ مـنـ العـدـمـ. يـقـولـ: «فـإـنـ الـعـدـمـ لـلـمـمـكـنـ ذـاتـيـ، أـيـ حـقـيقـةـ ذـاتـهـ أـنـ يـكـوـنـ مـعـدـومـاـ، وـالـأـشـيـاءـ إـذـاـ اـفـقـضـتـ أـمـورـاـ لـذـواتـهـاـ فـمـنـ الـمـحـالـ زـوـالـهـ، فـمـنـ الـمـحـالـ زـوـالـ حـكـمـ الـعـدـمـ عـنـ هـذـهـ عـيـنـ الـمـمـكـنـةـ سـوـاءـ اـتـصـفـتـ بـالـوـجـودـ أـوـ لـمـ تـتـصـفـ»⁽¹⁾. فـالـعـدـمـ مـقـوـمـ أـصـيـلـ مـنـ مـقـوـمـاتـ الـوـجـودـ الـمـمـكـنـ، بـلـ إـمـكـانـ الـمـمـكـنـ نـفـسـهـ، لـاـ مـقـدـرـةـ لـنـاـ عـلـىـ تـمـيـزـهـ إـلـاـ بـرـؤـيـةـ هـذـاـ الـعـدـمـ الـذـيـ يـتـخلـلـ صـمـيمـ وـجـودـهـ. إـنـ مـعـنـيـ أـنـ يـكـوـنـ الـكـائـنـ مـمـكـناـ، أـنـهـ مـعـدـومـ لـاـ وـجـودـ لـهـ، فـإـنـ وـجـدـ أـصـبـحـ فيـعـرـفـ «ابـنـ عـربـيـ»، وـاجـباـ وـدـخـلـ فيـ دـائـرـةـ الـوـجـودـ الـإـيجـابـيـ الـذـيـ لـاـ سـلـبـ فـيـهـ إـلـاـ أـنـ يـؤـولـ وـجـودـهـ عـلـىـ نـحـوـ خـاصـ وـهـوـ مـاـ سـيـفـعـلـ «مـحـبـيـ الدـينـ»، فـعـلـاـ عـنـ حـدـيـثـهـ عـنـ مـعـنـ الـوـجـودـ بـالـنـسـبـةـ لـلـمـمـكـنـ.

ويـشـيرـ «ابـنـ عـربـيـ» إـلـىـ أـنـ «الـأـعـيـانـ الـإـمـكـانـيـةـ عـلـىـ أـصـلـهـاـ مـنـ الـعـدـمـ مـتـمـيـزـةـ لـلـهـ فيـأـعـيـانـهـ عـلـىـ حـقـائـقـهـ»⁽²⁾. الـأـمـرـ الـذـيـ يـكـشـفـ لـنـاـ مـنـذـ الـآنـ، مـعـنـ الـوـجـودـ فيـ الـعـدـمـ كـمـاـ يـقـرـرـهـ «ابـنـ عـربـيـ».

1- الفتوحات المكية 99/2

2- نـ مـ 702/1

فرغم أن الكائن (الممكн) «وطنه العدم»⁽¹⁾ إلا أنه عدم من نوع خاص يسمى «ابن عربي» «العدم الإمكانى» يختلف عن العدم المطلق⁽²⁾. الذي يتمثل في حضرة المحال التي لا تقبل الوجود بحال.

ويفسر «ابن عربي» عدم الممكн على معنيين:

المعنى الأول، أن العدم بالنسبة للممكн هو جزء حقيقته وشطرها الثابت الأصيل. فالممكن هو الحضرة المتوسطة بين الوجود والعدم أو على الأصح القابلة لإمكانى الوجود والعدم، ولذلك كانت ممكنة. وباعتباره كذلك، فإن الممكن لا يخلو أبداً عن هذا الإمكان، إمكان العدم حتى ولو كان موجوداً. حينئذ يدخل العدم في صلب تكوين الممكن ويصبح من صميم ماهيته. تماماً كالوجود الذي هو الإمكان الثاني المكون لحقيقة الممكن. فلا قيام لحقيقة الممكن إلا بالوجود والعدم معاً. وليس معنى ذلك أن الممكن يمر من العدم إلى الوجود وينتقل بعد ذلك من الوجود إلى العدم، بل المقصود، أن الممكن هو أبداً مجموع تقابل الوجود والعدم فهو أبداً الموجود - المعدوم، فإن كان موجوداً فهو يحوي بالضرورة عدمه وإن عدم كان فيه فعلاً إمكان وجوده. بذلك يظهر الممكن كجامع للوجود والعدم في الوقت نفسه. وهذا التصوير هو في الحقيقة فن جديد في هذا الباب، أعني باب الوجود الذي كان إلى عصر «ابن عربي» بل إلى عصور متاخرة قائماً على التعارض بين معنوي الوجود والعدم تعارضاً لا فكاك منه.

إن الماهية الممكنة، كما يشير «ابن عربي»، بربخ حاو للطرفين لا على التوالي والتدريج وإنما في الحال. فلا تجلٍ للممكـن إلا بوجوده وعدمه في الوقت نفسه. يقول متراجعاً عن قوله الأولى في أن الممكـن هو المستحق للعدم ذاته «أن الممكـن ما استحق العـدم لذاته كما يقوله بعض الناس. وإنما الذي استحقه الممكـن تقدم اتصافـه بالعدم على اتصافـه بالوجود لذاته لا العـدم، ولهذا قبل الوجود بالترجـح. إذ فالعدم المرجـح عليه الوجود ليس هو العـدم المتقدم على وجودـه، وإنما هو العـدم الذي له في مقابلة وجودـه في حال وجودـه. إذ لو لم يكن الوجود لـكان العـدم، فـذلك العـدم هو المرجـح عليه الوجود في عـين الممكـن⁽³⁾.

1- الفتوحات المكية 370/4.

2- العـدم المطلق: هو المحـال، هو الشر المـغضـل والظلمـة المـغضـلة، وهو البـاطـل في مقابلـة الـوجـود (الـخـير المـغضـل - النـور المـغضـل - الـحـق). سـعاد الـحـكـيم: المعـجم الصـوفـي صـ783.

3- الفتوحات المكية 99/2.

ويعلق على هذا الفهم بقوله: «هذا هو الذي يقتضيه النظر العقلاني»⁽¹⁾. ورغم أنه سيقدم بعد ذلك فكرة جديدة تتعلق بمعنى وجود الممكن، إلا أنه صرخ في أكثر من مرة بكون الممكن من حيث ماهيته، هو على المستوى الوجودي البرزخ الجامع للطرفين، وهذا التعريف في الحقيقة، يلتقي مع نظرته للأدم (الإنسان) من حيث هو الكائن المتوسط بين الله والعالم. ويصور «ابن عربي» التقاء الوجود والعدم في ذات الممكن، تصويراً رائعاً، باستعمال فكرة النور والظل الذي يصدر عنها. فالممكن إنما وجد لاصباغه بالنور، هذا المبدأ الإلهي. وبذلك زال عنه العدم، ولما فتح عينيه رأى «الوجود الخير المحسّن»⁽²⁾.

غير أنه لم يعلم أنه مصدر نوره الذي به وجد، ولما التفت إلى يساره رأى العدم «فتحقه»، فإذا هو ينبعث منه كالظل المنبعث من الشخص إذا قابله النور⁽³⁾. ويتخيل «ابن عربي» حواراً طريفاً بين الممكن الذي رأى الآن نوره وظله (عدمه) بين النور حيث تساءل الممكن عن العدم فقال له النور من الجانب الأيمن منه: «هذا هو أنت (الممكن) فلو كنت أنت النور لما ظهر للظل عين. فأنا النور وأنا مذهبة، ونورك الذي أنت عليه إنما هو من حيث ما يواجهني من ذاتك»⁽⁴⁾. ذلك لتعلم أنك لست أنا فأنا النور بلا ظل. وأنك النور المتزوج لإمكانك⁽⁵⁾. يصل النور بالممكن إلى الحقيقة الأخيرة المتعلقة بسر نسبته قائلاً: «فإن نسبت إلى قبلك، وإن نسبت إلى العدم قبلك. فأنت بين الوجود والعدم، وأنت بين الخير والشر»⁽⁶⁾ فالعدم الإلهي، هو كالظل بالنسبة للشخص قد يكمن فيه، ولكنه لا يفارقه. وعليه، فإن الممكن يحيا وجوده وعديمه في الوقت نفسه.

أما المعنى الثاني الذي يتوجه إليه المقصود بالعدم الإلهي فهو وجود المكنات في العلم الإلهي مع بقائها على عدمها في ذاتها. يقول «ابن عربي»: «فأنا قد علمنا أنا معلومون الله تعالى ولا عين موجودة لنا»⁽⁷⁾.

وهذه المرتبة من الوجود التي هي في الوقت نفسه مرتبة في العدم، فتصل الممكن كما يقرر «ابن عربي»، بالأزل. فعلم الله تعالى مثل ذاته أزلي. وما دامت الأعيان الإلهانية حاصلة

1- الفتوحات المكية 99/2.

2- نـ مـ 302 وهو يعني بالوجود الخير المحسّن الذات الإلهية.

3- نـ مـ نـ صـ

4- نـ مـ 303/2

5- نـ مـ نـ صـ

6- نـ مـ صـ 304

7- «ابن عربي»: رسائل «ابن عربي»؛ كتاب الأزل ص 9.

في علم الله فهي موجودة أولاً، إلا أن ذلك لا يعني ظهور أعيانها، بل هي على ما هي عليه من العدم الذي لا خروج لها عنه إلا بقدر إلهي، وفي وقت معلوم. هنا نلاحظ أن عدم الممكن لا يحول دون وجوده أولاً ولكن لا لنفسه، وإنما في علم الله. والوجود في العلم هو مهما قيل فيه، نوع من أنواع الوجود.

على أن معنى وجود الممكن هو أيضاً معنى متميز عند «ابن عربي»، وهو يختلف باختلاف حالات الموجود وأوضاعه.

والحقيقة الأساسية التي تقود مقوله «ابن عربي» في تعريف الوجود، كونه مؤمناً إيماناً قطعياً أن الوجود الحقيقي الوحيد، هو الله تعالى. وما دام لا يقيم أي تفرقة بين الوجود والموجود، فإن الوجود في كل أبعاده، هو وجود الحق تعالى. والله تعالى هو «الوجود الخير المحس» الذي أنار ذات الممكن، فكان نتيجة لذلك ظهور الممكن ودخوله في دائرة الوجود الفعلي. وهو كذلك، الوجود الواجب الذي يستحيل عليه العدم. فهو الموجود أولاً وأبداً. وما دام الوجود معنى واحداً وحالة واحدة فلا إمكان للقول بالشريك في الوجود إلا أن يكون ذلك على معنى خاص متميز، لا يؤدي إلى إحداث الشرك الفعلية في هذه الحقيقة (الوجود) التي هي من أخص خصائص الوجود الحق، بل هي من الماهية في الصميم إذ لا انفصال لها عنها. لذلك تأرجح «ابن عربي» بين إثبات الوجود للممكن في بعض مقالاته، ونفيه عنه في بعضها الآخر.

غير أن مقولته الأساسية في هذا الباب، تتمثل في إعلانه أن الوجود الممكن إذا حدث، فهو وجود عارض وليس أصيلاً، وهو حالة وليس حقيقة. يقول: «وأما مذهبنا: فالعين الممكنة، إنما هي ممكنة لأن تكون مظهراً لا لأن تقبل الاتصال بالوجود فيكون الوجود عينها. إذن فليس الوجود في الممكن عين الوجود، بل هو حال لعين الممكن به يسمى الممكن موجوداً مجازاً لا حقيقة، لأن الحقيقة تأبى أن يكون الممكن موجوداً»^(١). ولكن لماذا تأبى الحقيقة أن يكون الممكن موجوداً؟ هنا يتراجع «ابن عربي» لي Finch الوجود الإنساني (الممكن) والوجود الإلهي من جديد. فالله هو الوجود (الموجود)، والممكن هو العدم (المعدوم). وما دام الوجود يشكل حقيقة الوجود، والعدم يمثل جوهر ماهية المعدوم، فلا إمكان للحدث عن وجود المعدوم تماماً كاستحالة الحديث عن عدم الموجود. لذلك «فلا يزال كل شيء لك (العين الممكنة) كما لم يزل لم يتغير عليه نعمت ولا تغير على الوجود نعمت. فالوجود وجود

والعدم عدم، والموصوف بأنه موجود، موجود. والموصوف بأنه معذوم، معذوم. هذا هو نفس أهل التحقيق من أهل الكشف والوجود⁽¹⁾. وما دام الوجود هو الوجود، وليس للممكן (العدم) أي صلة بالوجود فما هو تفسير ظهور الممكنت؟ وما هو السر في انتقالها من حال العدم الإمكانى إلى حال الوجود الظاهري، الأمر لا مناص من تأكide، على الأقل بالنسبة للحواس إذا أصرت الحقيقة على نفي ذلك؟ هنا يعود «ابن عربي» إلى مقولته الأصلية في وحدة الوجود، والتي مقتضاها أن لا موجود إلا الله، فهو وحده الوجود في ذاته. وكذلك في المظاهر المتمثلة في عالم الممكنت. فظهور الممكنت بصورة الوجود، إنما هو نتيجة لـ«تجلي الحق في مراة العدم، لظهور صور أعيان الممكنت»⁽²⁾. وعليه فالظاهر هو الله تعالى، والوجود هو لا سواه. وليس للممكן إلا عينه الثابتة التي هي دائمًا على ما هي عليه من الإمكان. والحقيقة، إن خطاب «ابن عربي» يضطرب هنا ويصل إلى حد التناقض مع ما سبق أن أكدته من أن الوجود والعدم ليسا حالة وعرضًا، وإنما هما عين الوجود والمعدوم. فإثبات عين ثابتة للممكן يمر عليها الوجود حيناً والعدم حيناً، هو تجاوز للمقوله السالفة. ويظهر أن السبب وراء ذلك هو رغبة «ابن عربي» في إقامة تمييز على مستوى الماهية بين الذات الإلهية وذوات الممكنت. وعلى هذا الاعتبار، تصبح الوحدة من حيث هي التقاء في خاصية الوجود، حالة للوجود وليس أصلًا فيه وماهية له.

وقد نجد لدى «ابن عربي»، عودة إلى الحديث عن الوجود الواحد الذي لا تمایز فيه حينئذ يضطر إلى نفي الفيزيّة مهما كانت، ويصر على وحدة الذات الإلهية من حيث إنها هي ذات الوجود الواجب، فما ثم إلا وجود واجب، وبذلك فلا مجال للحديث عن الإمكان أصلًا.

ومهما يكن، فمن الثابت أن هذه الاختلافات والتصورات المختلفة لاتصال الوجود الممكн بالوجود الواجب، إنما تدل فعلًا على معاناة صادقة وعلى محاولة جريئة لحل مسألة الوحدة والكثرة، هذه المسألة التي عدت من أهمات القضايا التي طرحت على الفكر الإنساني عبر العصور.

نخلص إلى أن الممكن في معناه الثاني، هو العدم في الوجود، ومعنى إمكانه حينئذ، كونه بالأصلية عدماً ولكنه قابل للتتحولات التي يحدثها تتبع الوجود والعدم من حيث هما

1- الفتوحات المكية 100/2.

2- نـ 4813 مـ.

حالات علىه. فالممكن «ما خرج عن حضرة إمكانه لا في حال وجوده ولا في حال عدمه. والتجلي له مستصحب والأحوال عليه تحول وتطرأ، فهو بين حال عدمي وحال وجودي والعين هي تلك العين»^(١).

وباعتباره عدماً، فإن الممكن^(٢) يعبر في كل أطوار حياته، وفي كل أقواله وحركاته وسكناته، عن رغبته الشديدة في الالتصاق بحقيقة العدمية.

ففي عدمه فقط، يجد معناه «فمن كان وطنه العدم في القدم، كانت غريته الوجود، وإن حصل له فيه الشهدو فهو يحن إلى وطنه ويغيب عند شهود سكته. والفناء حال من أحوال العدم عند من فهم الأمور وعلم: فما يطلب أهل الله الشهدو، إلا لأجل الفناء عن الوجود»^(٣).

من هذه النقطة بالذات، نبدأ في تحليل أول أبعاد حرية الكائن من حيث هو كيان يحيا ذاته، ويمارس ماهيتها في شرطها الأصلي: كيّنونتها فقط، دون اعتبار للوجود أو العدم من حيث هما حالات تعورانها وتناوبلها. ومقام الحرية كما يؤكّد «ابن عربي»، هو مقام تحقق لا مقام تخلق^(٤). ويقصد بذلك أن الحرية ينظر إليها بالأساس، من حيث صلتها بالذات، ومن حيث دلالة الكيان عليها قبل أن تكون مساراً، أي بعداً غائباً مطلوباً. ما هو مدى تعبير الكيان عن الحرية؟ وما هو شرط الحرية الأول؟ وهل بالإمكان تحصيله أم أن الكيان يدور في دائرة الجبرية القدرة التي لا فكاك منها؟

رأينا أن الممكن هو بالأصل عين معدومة. وهو بما هو ممكّن، مفترض أبداً، إذ لا يصح له الوجود إلا بمرجح، الأمر الذي يجعل من وجوده قراراً خارجاً عن دائنته، وبعيداً عن تأثيره وإمكانه. وعلى هذا، فلا إمكان للخلاص من الإمكان، فلا إمكان أيضاً للخلاص من الافتقار. فالنتيجة، لا إمكان للحدث عن حرية تخص الذات في جوهر إمكانها. إن الإمكان يحيل مباشرة إلى سلطة الوجود الخارجة عن نفوذ «الكائن - العين المعدومة». غير أن هناك حالة واحدة يمكن أن تقلب المعادلة وتجعل من الذات الممكّنة حرية في إمكانها. وذلك بأن تتخلى عن اعتبار الوجود كمقدّم من مقومات الكيان، لا بل أن تضرب صفحات عن الوجود، وترضى بماهيتها من حيث هي أولاً وبالذات، ماهية عدمية. حينئذ

1- الفتوحات المكية 48/3

2- يجب أن لا يغيب عن الأذهان أننا نقصد بالإمكان الإنسان خاصة رغم أن التحليل قد ينسحب على عالم الممكّنات بلا تمييز.

3- الفتوحات المكية 370/4

4- نـ 266/2 م

«يتحقق» الكائن، أي يكون بشرطه ومن دون مطلب خارج عنه. فالوجود من حيث هو ماهية واحدة، هو الوجود الإلهي فقط. والغيرة الإلهية تقتضي أن لا يشاركها أحد في أخص صفاتها، إذ ذاك لا بد من اتخاذ القرار الأول الأخطر: الرضا بالكيان على ما هو عليه من الإمكان العدمي، ليحدث التحقق. يقول: «محبي الدين» متتحدثاً عن استحالة تحصيل الوجود من قبل العبد الساعي إلى التتحقق بمقام الحرية «ونظراً (العبد) أنه لا يصح له ذلك (التحقيق بمقام الحرية) إلا بزوال الافتقار الذي يصعبه لإمكانه. ويرى أن الغيرة الإلهية تقتضي أن لا يتصرف بالوجود إلا الله، لما يقتضيه الوجود من الدعمي. فعلم بهذا النظر، أن نسبة الوجود إلى الممكن محال، لأن الغيرة حد مانع من ذلك»⁽¹⁾. إذ ذاك، كانت النظرية الثانية إلى الذات بعد أن تعلقت النظرية الأولى بالمجال. وفي عين الذات وجد العبد «طالب الحرية»، الإجابة: «فنظر إلى عينه، فإذا هو معدوم لا وجود له. وإن العدم له وصف نفسي. فلم يخطر له الوجود بخاطر. فزال الافتقار، وبقي حراً في عدميته حرية الذات⁽²⁾ في وجودها»⁽³⁾.

الكائن الحر هو إذن عدم، ولكنه ليس أي عدم، إنه العدم الذي «لا يفتقر إلى وجود»⁽⁴⁾. كما قال أبو الحسن الخرقاني (ت 425 هـ). وقد يتساءل البعض عن معنى هذه الحرية التي تتجاوز لعبة الإمكان. والجواب، إن الكائن الممكن هنا، يرى ذاته في محض كونها أي من حيث هي ذات ممكنة. وهذه الحقيقة هي صادقة بقدر ما هي أيضاً نهاية. فكل ارتباط بها واقتضاء بتحملها هو ذو امتداد نهائي. فلو حصل اليقين من قبل الكائن بأنه حر في عدميته، وبأن الوجود لا أثر له في كونه على ما هو عليه، بل ولا مقدرة له على افتاده معناه الصميمي هذا، حينئذ، يصبح الكيان مبدأ لحرية حقيقة ونهائية في الوقت نفسه. أن يتحرر الكيان معناه أولاً وبالذات، أن يكون هو، أي أن يمارس كينونته في محض عدمها من حيث هي كينونة ممكنة راضية أبداً بإمكانها. وشرطه ثانياً، أن يتجاوز برضاه جدل الوجود والعدم، ويخلص عن «وهم» الاستحالة ويركز إلى حقيقته العدمية لا يطلب تجاوزها. فلا إمكان لتحقيق الحرية مع الإصرار على حق الصيرورة، أي على الدخول في لعبة الوجود والعدم. إن الحرية حينئذ، هي أن تكون على ما أنت عليه، وأن

1- الفتوحات المكية 226/2.

2- يقصد الذات الإلهية.

3- الفتوحات المكية 226/2.

4- ريتولد أ. بيكولسون في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلاء عفيفي مصر، لجنة التأليف والترجمة النشر ص 40.

لا تحتاج إلى أي إضافة، فإن احتجت فأنت المفتقر الذي لا أمل له في الخلاص من سلطة الآخر، مانع الوجود ومعطي القيمة.

وإذا ما رضي الكائن بحقيقةه، حينئذ يزول عنه ثقل الكون. وبمعرفته بأصله يستريح «راحة الأبد»⁽¹⁾. ويقول «معي الدين» فإذا علم العبد ما هي العين الموجودة وما هو الحكم، وأنه عن عين معروفة، لم يبال. وزال ما كان يجده من ثقل الكون الذي من أجله سمي الجن والأنس بالثقلين، وهو اسم لكل موجود طبيعى، وزال عنه ما كان يحس به من الألم النفسي والحسى. ورفعه الله عند هذا مكاناً علياً⁽²⁾.

ويبدو أن «ابن عربي»، قد شعر فعلاً بأن كل كائن يجعل الوجود شرطاً في ظهور ماهيته وفي تتحققها، إنما يحيى كيانه إلى سلطة خارجة عنه، ويعطي للوجود معنى الماهية، بينما الأمر على حقيقته ليس كذلك. فالماهية بالنسبة للعين المعروفة مثلاً، ليست مرتبطة بالوجود ضرورة، دليل ذلك أن الأعيان لها وجود وتميز في حال عدمها. ولم يفعل إضافة الوجود عليها إلا أن أظهرتها كما هي.

فالعارف المحقق، هو الذي يتقطن إلى أن الوجود لا يمثل إضافة إلى الماهية وإنما هو مجرد إظهار لها. وإذا كان الكائن من الصراامة بحيث لا تستهويه لعبa الظهور والخفاء، ممثلاً في الوجود والعدم، استطاع أن ينظر إلى كيانه نظرة واحدة وأبدية، يكتشف بمقتضاها أن الحقيقة، حقيقته، لا تحتاج إلى إثبات من خارجها بل هي أحوج إلى اعتراف من داخلها، من عين الكيان، أنه عين الكيان.

إن الحقيقة الثابتة أن «الوجود له (الله) والعدم لك (الممكـنـ). فهو لا يزال موجوداً، وأنت لا تزال معدوماً»⁽³⁾.

فلا داعي حينئذ للمزاحمة على ما ليس لك به علم وما ليس لك فيه سلطان ولا حق مبين. لذلك يدعو «ابن عربي» طالب «التحقق» إلى احترام حقيقته واعتبار أصله في تصوره، والتخلي عن وهم الاكتساب. فالأصل هو الحاكم. ولا أصلة لعين الممكـنـ إلا في عدمه النفسي من حيث هو أبداً ممكـنـ «فمن بقى في حال وجوده مع الله كما كان في حال عدمه، فذلك الذي أعطى الله حقه. ولهذا الداء العضال أحاله على استعمال دواء، أو لا يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً. يقول له كـنـ معـيـ فيـ شـيـئـةـ وجودـكـ

1- الفتوحات المكية 48/3

2- نـ مـ 404/3

3- نـ مـ 542/2

كما كنت إذا لم تكن موجوداً، فأكون أنا على ما أنا عليه، وأنت على ما أنت عليه»⁽¹⁾.

إن الوجود يستهوي الكائن الممكن. وهو مرتبة واضافة وفي فهم ثان، قيمة، والا لاقتنع الممكن بوجوده في عدمه على ما هو عليه.

ولكن هذا الوجود هو نفسه يصبح مبدأ للمأساة الكبرى التي يتورط فيها الكائن إذا تخلى عن حقيقة كونه ليغرق في متابعة شرط وجوده وظهوره. إذ ذاك، يصبح الكائن هوية ثانوية مبغضة، وينظر إلى عدمه لا على أنه حقيقة ومصدر راحته وإنما على أنه مصدر سلبية وسر انحطاطه وافتقاره. فيخرج إلى الوجود طالباً الإغاثة، ناسياً أنه حينئذ يسلم كيانه إلى الخارج أي إلى الصيرورة التي هي على مستوى الكينونة، نقص وعجز وافتقار.

ويتضح من خلال هذا، أن «ابن عربى» ينظر إلى طلب المعدوم (الممكن) للوجود، على أنه دليل سلبية وعلامة نقص تقوم أساساً على تبخيس للعدم واحتقاراً له وعلى إعلاء لشأن الوجود وتأكيد لايحابيته، الأمر الذي يجاوز بالذات دائرة الوجود إلى مجال القيمة. وكل ذات دخلت إلى حلقة القيمة تصبح أبداً عرضة للتقييم، أي للموقف والمصادرة اللذين يمكن أن يمارسا عليها.

وكان «ابن عربى» أراد أن يخلص الوجود من القيمة، فأعلن أن الماهيات هي ما هي عليه، تلك هي حقيقتها، وتلك هي حريتها. فماهية الممكن إمكانه، أي وجوده في عدمه على ما هو عليه أولاً. فإذا تحقق بمعناه على هذا النحو تقطن إلى المعنى الذي لا يمكن أن يفارقه إطلاقاً، وإلى الحقيقة التي تشكل نسيج جوهره ومصدر قوته الكاملة، في الوقت نفسه الذي تشكل فيه باب حريتها الكاملة.

غير أنه لن يصر طويلاً على إعلان هذا الفصل بين الوجود والقيمة وإن كان ضمنياً في أغلب الأحيان، بل سوف نجد في أغلب كتاباته تأكيداً على أن الوجود بما هو الوجود الإلبي الواجب، هو الجانب الإيجابي وهو الحياة، وهو القيمة.. أما العدم، من حيث هو المحال، فهو الشر والسلب، الأمر الذي سيكون منطلق بناء فلسفته الوجودية على ما سنرى في الفصل الأخير من هذا البحث.

ويصل «ابن عربى» إلى النتيجة المتوقعة من تحليله للوجود والعدم على هذا المنوال، والمتمثلة في إعلانه أن معنى معرفة النفس معرفة كونها من عالم الممكن بل هي عين الممكن

فمن لم يعرف إمكانه لم يعرف نفسه. ولا إمكان للوعي بالإمكان إلا برأية العدم الذي يشكل نسيج وجود الذات، والذي رغم أنه قد يتحقق بظهور الوجود (الله) في الكائن، إلا أنه يبقى كامناً على شكل «ظل» يذكر العاقل دوماً بحقيقةه وأصله. وهكذا، فمن لم يعرف عدمه لم يعرف إمكانه، ومن لم يعرف إمكانه لم يعرف نفسه، ومن لم يعرف نفسه فلن يعرف ربه. يقول «ابن عربي» متمثلاً حديثاً طريفاً للتور (الله) مخاطباً الممكن قائلاً: «فإن أعرضت عن ظلك فقد أعرضت عن إمكانك. وإن أعرضت عن إمكانك جهلتني ولم تعرفي. فإنه لا دليل لك على أنني إلهك وربك، وموجدك، إلا إمكانك وهو شهودك ظلك»⁽¹⁾. فمن لم يعرف الممكن لا بل من لم يعرف أنه هو عين الممكن، ما عرف الواجب الوجود الذي هو الذات الإلهية، وبالتالي ما له علم بالتوحيد الصحيح. فشرط معرفة الوجود بالنسبة للممكن، الوعي بالعدم. ودليل توحيد الموجود أن يكون هو المعدوم. حينئذ، قد يبدو الأمر فناء ونهاية بالنسبة للكثيرين، ولكنه «لابن عربي» باب البقاء وبداية الخلود، وعلامة الأزل. فأن تكون في عدمك، والقضية في الأساس تحقق أي وعي واعتراف وليس تحلماً، معناه أن توجد أبداً في هذا العدم، وأن تكون تعبيراً أبداً عنه.

بذلك يتوضّح دور الكائن الإنساني على مستوى عالم الوجود الممكن، ويتّمث في الوعي بالإمكان، وأن يكون لسان الإمكان، وتعبيره وعلامته. حينئذ يواجه الإمكان الوجود، أو على الأصح، يقابل الممكن الموجود، فيوجد الممكن في عدمه، ويوجد الموجود في وجوده، ويكون ذلك تقبلاً أزلياً.

ذلك هو السر العميق الذي تقطن له العارفون والذي جعلهم يطلبون الفتاء ويصرّحون على لسان الجنيد زعيم هذه الطائفة، أن التصوف هو «أن يميّتك الحق عنك ويحبّيك به»⁽²⁾. فالاتجاه نحو الوجود لا يتم برفض حقيقة الإمكان، وتجاوز العين الثابتة في العدم، ذلك القضاء لا راد له ولا مناص منه، وإنما يحصل بالرضا بالعدم والقبول بالإمكان من حيث هو عين ثابتة أزلية في علم الله أي قضاء لا تغير له. فإن تم الرضا بالقضاء، كان ذلك في عرف الصوفي، حياة أي بداية حقيقة للحرية. لأن الحقيقة تحيل على الحق وترتبط به. فالرضا بالحقيقة في ذاتنا، رضا بحكم الحق فينا، وحكم الحق فينا، حقيقتنا المحررة من كل القيود. ولذلك أكد الجنيد على أن الحق يحبّيك به بعد إثناك عنك، أي يحبّيك بالحق

1- الفتوحات المكية 304/2

2- القشيري: الرسالة القشيرية ص 126

المكون لجوهر كيانك، والذي ليس في النهاية، سوى حركك أنت أى إمكانك وانسانيتك. ولقد طالما فسر المفسرون الفناء على أنه انسلاخ عن البشرية ودخول في الألوهية. وساعدهم على ذلك عديد مقولات الصوفية. ولكن المعنى الأعمق الذي يجب أن يرثى إليه تفسير الفناء الصوفي، كونه ليس سلحاً ولا تقوياً لما هو كائن بالفعل، وليس تدميراً لحقيقة في سبيل حقيقة أخرى. وإنما هو بناء لنظام التواصل بين الحقيقتين الإلهية والعبدية، على أساس من التقاءهما في نفس خاصية الحقيقة والتي هي هنا وفي تأويل عميق، الحرية. فكل حقيقة حرة حرية أزلية وأبدية، محرة من الباطل ومن الوهم ومن الشك. وكل التزام بالحق فيينا أو في الخارج، هو التزام بالحرية. وليس معنى الالتزام بالحق، الخروج عن حقيقتنا. حيثئذ، لن نعطي إلا مثلاً في رفض الحق، وإنما عالمة الدخول في عقد الحقيقة الكاملة (الإلهية) الرضا بها في تعينها أي بما هي إنسانية عبدية وامكانية عدمية. لذلك عد «ابن عربي» الغفلة عن حقيقة الإمكان ودعوى الكيان، السبب في إغلاق باب الكشف والعرفان، وفي العجز عن الوصول إلى الحقيقة أي إلى الحرية. يقول محرضاً على سلوك الطريق الصحيح نحو الكيان:

وأمد من القرع إن الباب أغلاق

دعوى الكيان وجود الله يفتحه^(١)

فأن تكون عند «ابن عربي»، هو بمعنى أن لا تكون. وفي لا كونك كونك وحقيقةتك الثابتة، أي عينك الثابتة في الأزل على ما هي عليه في علم الله لا تحول ولا تتبدل. ولا يذهبن إلى البال أن «ابن عربي» يتراجع في إعلان حرية الذات في عدمها بتقييدها بالخلق الإلهي كما يفعل ذلك أهل الملة. هنا وفي هذه النقطة بالذات، نجد صمتاً مريباً وسكتوتاً ذا دلالة. فالرجل الذي تعود على أن يصل في تحليل قضيائاه إلى منتهاها، يتحدث عن الأعيان الثابتة في العدم ويشير إلى أزليتها في علم الله تعالى، ويؤكد على أن الإمكان الذي هو عين الممكן، يقابل أزلاً للوجود الذي هو عين الموجود. ولا يخفى في كلامه أن هذا التقابل بين الإمكان والوجود هو تقابل أزلي، وأنه لا مناص من الاعتراف بأنه لا معنى للوجود إلا في حضور العدم، ولا مندوحة عند الحديث عن الواجب أن يذكر الممكן. ولكن كيف يمكن أن يتفق هذا الاعتراف بالتقابل الأزلي بين عالم الإمكان والوجود والعدم مع القول بأولية الوجود الإلهي وبخالقية الله لـ كل شيء؟ هنا لا نظر بشيء ذي بال عند «ابن عربي» إلا أن نستمر نحن في التحليل على شرطه للنظر إلى الوجود والعدم والإمكان على أنها مراتب تجليات الحقيقة الكلية في مطلق معناها. ولكن لا بد أن نحذر دائماً، فالحقيقة حقيقة حقيقة ووحدة أبداً اختلاف وتتنوع.

وشيبيه بموقف «ابن عربي» من الفناء من حيث هو باب البقاء، موقفه من الموت. فالمولت عنده، ليس امتحاناً على الوجود ومحضراً لامتداده. وهو أبعد من أن يكون عدماً، ذلك تأويل ملحد. ولكنه بالنسبة للعارف، منطلق وببداية، للدخول في عقد الحقيقة الكلمة التي لا وهم فيها ولا جهل يهددها، ولا كفر يخفيها. يقول «ابن عربي» «فإنما بالموت تكشف الأغطية ويتبين الحق لكل أحد»⁽¹⁾. والموت إلى ذلك، «انتقال من منزل الدنيا إلى منزل الآخرة. ما هو عبارة عن إزالة الحياة منه في نفس الأمر»⁽²⁾. ولذلك فإن الموت، هو عبارة عن انتقال من حالة من حالات الوجود، إلى حالة ثانية. فهو تبدل وتغير في الأحوال.

وبما أنه يحيل إلى الصفاء ويؤدي إلى ظهور الحقيقة. بالكامل، فإنه مطلب ومرغوب وكان المريد طالب الفناء لا يفعل أكثر من تعبيره رمزاً عن رغبته في الموت. هناك، يعاني الحقيقة في مطلق أبعادها، بعد أن يكون تحلى عن أهم المعوقات متمثلة في النفس، مصدر الوساوس والجهل ومبدأ الكفر في بعض الحالات أيضاً. فالإنسان (الذات الممكنة)، لا يشعر وهو يتوجه إلى الموت، بأنه يتوجه إلى العدم بعد أن كان وجوداً. ذلك تعريف هين وبسيط لدورة الحياة الإنسانية، ولكنه يفهم الأمر على أنه عودة إلى معرفة الحقيقة في شكلها الأصلي، تلك هي حقيقة كوننا عندما منذ الأزل، وكون الوجود ليس إلا حالاً عارضاً، وابتلاء خفياً، وثقلأً يجعلنا في نصب وارهاق. وعليه، فإنه بحصول الوفاة تحصل الراحة، ويذوب الممكן إلى إمكانه ويرتد إلى عدمه، إلى عينه الثابتة التي لم يتجاوزها إطلاقاً في حياته الدنيا. وجل ما فعله هو أنه رأها واطلع على أحوالها، بعد أن أثار له الوجود (النور) كيانه. وباعتباره التقاء بالحق، فإننا لا نجد لدى «ابن عربي» ولا عند غيره من الصوفية رعباً من الموت، ولا خوفاً منه، ولا استشعاراً لأنفاس جديدة هي أنفاس العدم الذي سينهي كل شيء. على العكس، يبدو الصوفي دائمًا وكأنه يلقي بنفسه نحو الموت قرير العين بما سيؤول إليه من الراحة في عدميته. إذ فيها وحدها حرية، وتخلاصه من أثقاله. وهكذا يصبح الموت الذي يظهر على شكل عدم ثان، مبدأ للحياة منطلاقاً للخلود، فيكون مظهراً جديداً لمعنى الوجود في العدم الذي حلنا بعض معانيه في الأسطر السالفة. وهذه القضية جديرة بتحليل أعمق وأكبر في الحقيقة، فهي علامة على كونها من صميم قضايا الوجود فهي كذلك من أهم المحددات لوجهة حياة الكائن.

1- الفتوحات المكية 287/3

2- ن م 290/4

ولقد وصل «أريك فروم»⁽¹⁾ إلى الاستنتاج أن الفارق بين نمط التملك ونمط الكينونة «بالإضافة إلى الفارق بين حب الحياة وحب الموت يمثلان المشكلة الفاصلة للوجود»⁽²⁾. ولا شك أن حياة الإنسان متأثرة أشد التأثر بموقفه من الموت. وسواء أعلمنا أم كان ذلك على مستوى اللاوعي، فإن موقفنا من الموت هو الذي يوجه فعالياتنا، وهو الحاكم على أهوائنا وعلى أفكارنا. وفي النهاية، هو المحدد لحالة وجودنا إلى حد بعيد.

والأمر الجدير باللاحظة أن الاعتراف بالموت من حيث هو باب للعدم ونهاية للكائن، أدى غالباً إلى تحطيم الحياة وإلى نفي معنى الوجود الإنساني وإلى اتخاذ موقف عدائي وفي أحسن الحالات لا أدرى، من الوجود. يظهر ذلك في الوجودية الإلحادية المعاصرة وخاصة لدى سارتر وهيدجر. فرغم أن اعترافهم بالعدم كمكون جوهري من مقومات وجود الكائن أدى إلى طرح مسألة الاختيار وبالتالي إلى فتح بحث الحرية على مصراعيه، إلا أن النتيجة كانت بالمقابل مأساوية. فلقد انبعث الكائن ليكتشف نهايته، وظهرت الحرية لتشير إلى العبث عبث المجهود، وعبث الحرية في الوقت نفسه.

وطرح بحث التحرر، ولكن العدم المنتظر كان يهدد كل شيء ويرغم الوعي على التسليم للاوعي، وبكره الإنسان على الارتماء في لا أدرية أو في عبث كله قرف وقلق. فيما أنه رغم كل ما فيه، اختيار، فإن اختيار الوجود أمام الموت (العدم) يمثل بالفعل انتحاراً للوجود الممكن بما هو وجود ممكן فقط.

ورغم أن «هيدجر» صمم على أن «يأخذ الموت على عاته»⁽³⁾ وعلى أن يصل رغم القلق المريع إلى «حرية الموت المثلثة بالقلق»⁽⁴⁾. إلا أن الموت لم يكن أبداً حرية. لقد زحف إلى نسيج الكائن نفسه فأسس الاهتزاء، وبدأ بالفعل واضحاً كم هو صعب إقامة فلسفة في الوجود على أساس من العدم. صحيح أنه قد وقع تبادل الاتهام بين الطرفين الوجوديين: المؤمنون

1- اريك فروم erick fromm ، عالم نفس وفيلسوف أوربي - أمريكي وناقد اجتماعي ولد سنة 1900 وتوفي سنة 1979 وقد تربى في احضان مدربتين هما التحليل النفسي الفرويدي والماركسية من مؤلفاته الهروب من الحرية و «الإنسان لنفسه» و «المجتمع السليم» وبعد كتابه «الإنسان بين الجوهر والمظاهر» آخر مؤلفاته وأهمها.

2- فروم: الإنسان بين الجوهر والمظاهر، ترجمة سعد زهران - الكويت - سلسلة عالم المعرفة، اصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب العدد 140 اوت 1989، ص 36

3- جاك شوروون: الموت في الفكر الغربي - ص 251.

4- ن. م، ن. ص

بالخلود والقائلون بالعدم. واعتبر العدميون الحديث عن الخلود هروباً من مواجهة المصير الوحيد الحقيقى والمشروع للકائن: أن يكون هو من البداية إلى النهاية باعترافه بالعدم، إلا أن القضية رغم تهرب الجميع من الحكم الأخلاقي، ومن ورطة إدماج القيمة في الوجود، تبقى أيديولوجية في صميمها أي موقفاً ورغبة وإيماناً.

ولذلك فإنه ليس من الصعب إطلاقاً، التفوه إلى العمق الدينى الذى وجه مقوله «ابن عربى» وغيره من الصوفية في الموت، فالإسلام بما هو عقيدة خلود أي بقاء واستمرار، أقام وعي الكائن على أساس من الإيمان بإمكانية الاستمرار والتواصل مع الكلى، مع الوجود المطلق، الأمر الذى سمع بالفعل، بإعادة تعريف الموت والنظر إليه كمنقلة وتجاوز لا كنهاية وعدم.

بـ- القضاء والقدر وتحرير الإرادة:

اهتم «ابن عربى» في مؤلفاته اهتماماً ملحوظاً بمسألة القضاء والقدر وقدم على عادته، أكثر من تصور واحد للقضية. وقد لا يمكن الجمع بين أقواله المختلفة بسهولة إذ نراه ينتقل من إعلان الجبر المطلق إلى التصرير بحرية الإنسان، ومن تأكيد حرية الإنسان، إلى إقرار القدر ونفي الإرادة الإنسانية. غير أنها نصل بعد التحليل، إلى السؤال المركزي الذي كان يقود جوهر مقولته في المسألة والذي وجه أنظاره نحو منطق خاص في تحرير معنى القضاء الإلهي ومفهوم الإرادة الإنسانية.

لقد كان السؤال الملحق على العارف كما رأينا في الفصل الأول، هو كيف يصل الإنسان إلى الظفر بوجود كامل، أي خالد وأبدى. وكان الجواب الذي قدمه «ابن عربى» يتمثل في إعلان التوحيد بين وجود الله وجود الإنسان ودمج الوجودين ليصبحا وجوداً واحداً موتفاً ولساناً واحداً ناطقاً باسم الوجود. حينئذ، يأمن الكائن المهدى بالفناء من غائلة العدم وسلطته. هذا السؤال الذي طرح على مستوى الوجود، هو نفسه الذي سيطرخ على مستوى الإرادة. كيف يمكن للإنسان أن يحوز إرادة كاملة ومقدرة لا يشيها شيء؟ ويسألي الجواب عن طريق نهج تحليلي كامل يقدمه «ابن عربى». لا سبيل إلى إرادة كاملة إلا بالتوجه مع الإرادة الإلهية لتصبح الإرادتان الإنسانية والإلهية إرادة واحدة، حينئذ يفعل العبد بقوة الله ويحكم العالم بأمر الله الذي لا يرد. وفي كلمة، يصبح قدرأً للقضاء الإلهي الذي يحكم الوجود من أدناه إلى أعلى. ولكن توحيد الإرادتين، تماماً كتوحيد الوجودين، ليس كلمة تقال، وإنما هو سبيل ومنهج يرسم من خلال عرفان هو تتطلع ومجاهدة، ومحاولة عميقة في الفهم. لا بد من رسم البداءيات إذن للوصول إلى تلك النهاية.

يعرف «ابن عربي» القضاء بأنه «حكم الله في الأشياء»⁽¹⁾. وأيضاً، بأنه «الذى له المضي في الأمور. وهو الحكم الإلهي على الأشياء بكتذا»⁽²⁾.
ولكن ما هو مقتضى حكم الله في الأشياء؟ يجيب «ابن عربي» أن «حكم الله في الأشياء على حد علمه بها وفيها. وعلم الله في الأشياء، على ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها»⁽³⁾.

فالحكم تابع للمحكم والمقضاء للمقضى، بل ليس هو سوى إظهار المضي على ما هو عليه. ويزيد «ابن عربي» المسألة توضيحاً بقوله «واعلم أن الله تعالى ما كتب إلا ما علم، ولا علم إلا ما شهد من صور المعلومات على ما هي عليه في أنفسها، ما يتغير منها وما لا يتغير. فيشهدها كلها في حال عدمها على تفوارق تغيراتها إلى ما لا يتأهي. فلا يوجد لها إلا كما هي عليه في نفسها. فمن هنا تعلم علم الله بالأشياء معدهما موجودها، وواجبها وممكناها ومعالها»⁽⁴⁾. فالأعيان الثابتة، كما رأينا سالفاً، لها وجود مكتمل في العدم. وكل عين متميزة عن الأخرى. وهي موجودة بذاتها ومعها كل حالاتها التي ستستحيل إليها عندما تخرج إلى حالة الوجود أي إلى عالم الظهور والانكشاف. والله تعالى بما هو «العليم»، عالم بهذه الأعيان على ما هي وعلى ما مستستحيل إليه بانتقالها إلى الوجود. فقضاؤه، إظهارها وإخراجها على الصورة والهيئة نفسها وعلى ما هي عليه أصلاً في نفسها. وعليه فالقضاء كشف وإبراز وتجلية وليس خلقاً وإيجاداً وتكوناً.

ويعتبر «ابن عربي» أن معرفة القضاء على هذا النحو، وهي المعرفة الحقيقية عنده، هي سمة العارفين وأهل الكشف من أهل الله. فالواحد من هؤلاء، يعلم «أن علم الله به في جميع أحواله، هو ما كان عليه في حال ثبوت عينه قبل وجودها، ويعلم أن الحق لا يعطيه إلا ما أعطاه عينه من العلم به، وهو ما كان عليه في حال ثبوته، فيعلم علم الله به من أين حصل»⁽⁵⁾. ذلك هو على وجه التحديد، سر القدر الذي اختلف فيه أهل الملة والذي خفي على عامة الناس. فالقدر من حيث هو «توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد»⁽⁶⁾. إظهار في الوقت أي

-
- 1- فصوص الحكم .131/1
 - 2- الفتوحات المكية .112/3
 - 3- فصوص الحكم .131/3
 - 4- الفتوحات المكية .16/4
 - 5- فصوص الحكم : .60/1
 - 6- نـ .131/1

في الزمان والمكان المعينين للقضاء، وكشف للسر، سر الخلقة المطوي في عالم الأعيان الثابتة منذ الأزل. فكأننا أمام قصة مكتملة الفصول والأحداث قد وقع تصويرها بالكامل. ثم تقع بعد ذلك استعادتها في ظرف مختلف ولكن مع المحافظة على أدق تفاصيلها. وبما أن القضاء هو إيجاد للكتائنات على ما أعطيته أعيانها الثابتة في العدم، والقدر هو «تفصيل هذه الخطة في الزمان والمكان»⁽¹⁾. فليس للإنسان الحق في الاعتراض على حكم القضاء والقدر. وإنما ينبغي له التسليم والرضاء. ذلك أن القضاء ما «حكم على الأشياء إلا بها»⁽²⁾.

وقد يعن للإنسان أن يحتاج على الله بان علمه قد سبق بأن العبد يفعل كذا وكذا. ويستكر تبعاً لذلك مؤاخذته على ذنبه، ومحاكمته على أفعاله حينئذ يقول له الحق «هل علمتك إلا بما أنت عليه. فلو كنت على غير ذلك لعلمتك على ما تكون عليه»⁽³⁾. ذلك هو المعنى الأساسي للقضاء والقدر عند «ابن عربي»، والمتميز في عديد جوانبه، عن الأفهام المتعارفة لحكم الله وقضائه والتي ترکز أساساً على تحكم الله في الموجودات، وعلى خلقها على مقتضى مشيئته وإرادته وعلمه بها تبعاً لهذه المشيئة والإرادة، لا تبعاً لها وانطلاقاً من أعيانها. ورغم أن تعريف «ابن عربي» هذا، يسطر الكثير من الإشكالات، ويحل معضلات عوicحة، إلا أنه أيضاً يثير جدلاً أكبر حول قضية الخلق ومعناها. فلو سلمنا أن الله لا يظهر العباد إلا على ما هم عليه، فإن التساؤل من أوجدهم على ما هم عليه؟ هل وجدوا أزواً باختيار ذاتي؟ وإن كان ذلك كذلك، فكيف كان هذا الاختيار؟ أم أن الله أوجدهم بحسب مشيئته وإرادته؟ وحينئذ نعود إلى المفهوم المتداول للقضاء والقدر، وهو أن الله خلق الخلق كما قدر وأراد دون أن يكون به شريك في قضائه وإرادته.

غير أننا لو تجاوزنا هذا الإشكال ونظرنا إلى القضية من زاوية الوجود، من حيث هو اختيار وإرادة، لوجدنا أن «ابن عربي» يبدع حقاً نظرية مميزة في الوجود مقتضاها أن الإنسان هو قضاء نفسه وقدرها. فلو افترضنا أن الله تعالى قد خلق الخلق وأوجدهم كممكنا، وطالبهم بالاختيار بين الانتماء إليه أو الانتماء إلى ذواتهم وما يختارون، ثم قدر وجودهم بعد ذلك على مقتضى اختياراتهم. فكان ظهورهم على ما هم عليه واجباً، انطلاقاً من اختيارهم الأول، استطعنا حينئذ، أن نفهم معنى أن يختار الإنسان قضاءه أزواً، وأن يكون قدره، ظهور اختياره وانكشاف معناه الذي رضيه. ولعل قوله تعالى:

1- د. محمود فاسم: من الموضوعات الأساسية، ص 89.

2- فصوص الحكم 1/131.

3- الفتوحات المكية 14/16.

﴿وَإِذْ أَحَدٌ سُرِّيَّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّهُمْ وَأَشَهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ
الْأَسْتَمْرَكُمْ قَالُوا يَا كَلِيلٍ شَهَدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمُ الْقِيَامَةِ إِنَّا كَانَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ أَوْ
تَقُولُوا إِنَّا أَشْرَكَّ أَبْنَاؤُنَا مِنْ قَبْلٍ وَكَنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتَهِلُكَنَا إِنَّا فَعَلَ
الْبَطَّلُونَ﴾⁽¹⁾

يشير فعلًا إلى اختيار أصلي وقع في مرحلة أولى، مرحلة يمكن أن نسميها مرحلة الإجمال، أي ما قبل التفصيل والتحديد، حيث ما زال كل الخلق ذريه متشابهين لا محدد يفصل بعضهم عن بعض. وتبعًا لاختيارهم الانتماء إلى ربهم، وهو ما نجده عند «ابن عربي»، بعد ذلك بمعنى الانتماء إلى الوجود من حيث هو إيجاب وفعالية وبقاء. أو الانتماء إلى الآباء والمجتمع وهو أيضًا ما يعتبره «ابن عربي»، انتفاء إلى العدم، ومحاولة في البقاء بواسطة المحال، يتم تصوير وجهتهم التي يتعدد بدقة منتهاها وغايتها، وإن كان الأمر يبقى غامضًا على مستوى تفاصيلها.

حينئذ، يمكن القول أن «كل حاكم محكوم عليه بما حكم به وفيه. كان الحاكم من كان»⁽²⁾. وهذا الاتجاه يتفق تمام الاتفاق مع نقطة البداية في الوجودية المعاصرة سواء المؤمنة أو الملحدة، والتي تزكى على أن الوجود الإنساني هو أولاً بالذات، إرادة و اختيار ضاربة بذلك الإرث الديكارتي الذي بنى الشعور بالوجود على الفكر.

وبما أننا نصل بسرعة كبيرة عبر مفهوم «ابن عربي» هذا للقضاء والقدر، إلى التوحيد بين الإنسان وقضائه على شكل مقوله: أنت قضاء نفسك، أو أنت قدر نفسك، فإن القضاء يصبح تبعًا لهذا المفهوم، من أجل الحقائق وأسطعها. فانظر لنفسك، يتبد لك قضاياك. وطالع حياتك، تفقه قدرك بلا خفاء. ولذلك يؤكد «ابن عربي» أن «القدر ما جهل إلا لشدة ظهوره، فلم يعرف وكثير فيه الطلب والإلحاح»⁽³⁾.

- 1- سورة الأعراف: الآية 172-173 والغريب إن الآية التي تليها مباشرة تتحدث عن تفصيل الآيات: (كَذَلِكَ
قُصْلِ الْكَيْكَيَاتِ وَكَلَّهُ يَرْجِعُونَ) (الآية 174) وكانها إشارة إلى أن الخلق تفصيل واظهار لحجمة الله (أيته) في
الأزل على الخلق والتي أساسها اختيارهم بأنفسهم لوجهة انتقامهم الجوهرى في الوجود اي إلى الله او
إلى الآباء والمجتمع
- 2- فصوص الحكم 131/1-132.
- 3- نـ. م 132/1

هذا التعريف الأول للقضاء والقدر، يفترض تصوراً متميزاً لمعنى المشيئة الإلهية. وكذلك فهما خاصاً للإرادة الإنسانية.

فما هي مشيئة الله؟ وكيف تجلت إرادة الإنسان؟ وما هي العلاقة التي انتظمت كلاً منها في حوار مع الأخرى.

انطلاقاً من مذهبة في القضاء، ينظر «ابن عربي» إلى المشيئة الإلهية على أنها عين الأشياء ونفس واقع الموجدات. فـ«ما شاء الحق إلا ما هو الأمر عليه في نفسه». فمشيئة الحق في الأمور، عين ما هي الأمور عليه^(١).

وهذا التوحيد بين المشيئة والواقع، يتم في الأشياء. فالأشياء هي المشاءات وهي نفس واقعها. فـ«كأن المشيئة فعل الأشياء وليس تصورها، تماماً كما أن القضاء هو ظهور الم قضي وتجليه. بذلك نلمس اقتراب الله من العالم. ففعل الله في العالم، عين ما هو العالم عليه. ومشيئته له، عين ظهور العالم بأشيائه وموجوداته».

فلا فاصل بين المجلبي والمتجلي بالعكس، إن الصفة الإلهية كالإرادة مثلاً أو المشيئة، لا معنى لها خارج المراد والشاء. وما دامت المشيئة نفس الأشياء فإن الاعتراض عليها أيضاً يصبح اعتراضًا على الواقع، الأمر الذي يبدو «لابن عربي» لا معنى له وأيضاً مرفوضاً. فالواقع واقع، ذلك ما يجب قبوله والتسليم به دون أي تقدير أو إضافة. وكل اعتراض على الحقيقة بقدر ما يكشف عبته، يكشف أيضاً عن دعوى وعن منازعة للريوبوبيّة. فلا يحتاج على الكينونة في ذاتها (الأشياء والموجودات في ذاتها)، إلا مدع منازع في الوجود، الأمر الذي يعتبره «ابن عربي» ظهوراً كاذباً بالريوبوبيّة ومن لا خلق له أصلًا بل هو عين الخلق. والواقع، المتمثل في الأشياء والموجودات كما هي عليه فعلاً، بما هو عين المشيئة هو نهائي وتم، أعني ضمن نظام الجبر الكامل الذي لا خروج لشيء عنه. فلا مجال للحديث عن واقع ومثال وعن وجود وامكان. وإنما الموجودات حالاً تقارب قدرها، أي تكتسب وضعها في الزمان المكان المحددين، يصبح وجودها وظهورها بما هي عليه نهائياً، أي جبراً وقدراً مقدوراً. وإذا كان الحديث عن الاختيار ممكناً في مرحلة تشكيل القضاء، فإنه يصبح مستحيلاً حين انطباع هذا القضاء في اللوح الأعلى، إذ ذاك تجف الأقلام فلا يبرز إلى الوجود إلا حكم القضاء في الموجودات، وحكمه على ما أسلفنا، عين اختيارها وما هي عليه أولاً. ويبعد أن «ابن عربي» يعتبر الجبر قريناً للوجود. فالوجود هو الموجود، والموجود هو ما عليه بلا زيادة ولا نقصان، أي

هو مجبور في النهاية على ما هو عليه أو قل إنه لا إمكان للحديث عنه إلا كواقع وكقانون وليس كإمكانية في الوجود فالكون مجبور على كونه والإنسان مجبور على وضعه ما دام الوجود الكل على حال من الكمال المطلق يستحيل معه تغيير شيء أو تبديله. ورغم أنه قد اختار لنفسه دوراً منذ الأزل، إلا أن الإنسان في ذاته وفي اختياره أيضاً، لا يخرج عن الجبر المطلق الذي مقتضاه وجود الموجود على ما هو عليه أولاً وأبداً. ولذلك نجد «ابن عربي» يذكر الجبر على أنه علم، والعلم متصل بالحقائق الثابتة الكلية التي لا تبديل فيها. ويؤكد أن هذا العلم، هو آخر اعتذار المخلوق للخالق، واعتراف الوجود الممكن للوجود الواجب بالقصیر، الأمر الذي يجعل من الرحمة الشاملة قضاء يؤول إليه كل الخلق. يقول: «رأيت علم الجبر، فرأيته آخر ما تنتهي إليه المعاذر. وهو سبب مآل الخلق إلى الرحمة. فإن الله يعذر خلقه بذلك فيما كان منهم. فإنهم لا يبقى منهم إلا التضرع الطبيعي»^(١).

وتؤكد «ابن عربي» على الرحمة الإلهية الشاملة التي يؤول إليها الخلق. وعلى الفرقان الذي لن يترك إنساناً واحداً شقياً، وحتى لو كان من أهل النار فإن النار تصبح بفعل الرحمة الإلهية، دار نعيم يتنعم بها أهلها على نحو مخصوص، يدل فعلاً على عمق إيمانه بالجبر الكلي الذي يضم إليه كل مفردات الوجود. فالوجود كله فعل واحد للموجود، فعل لا قيمة تحويه أصلاً لا قيمة الوجود.

وأما الحديث عن الاختيار، فهو أمر متوهם لا معنى له عند التحقيق وعند النظر إلى أصل الوجود لا إلى تمظهراته وتجلياته في الوضع. تلك هي خزائن المتن التي تخفي التأويلات الأعمق للوجود في حقيقته ومظاهره. يقول في الإجابة على سؤال: أين خزائن المتن؟ الجواب في الاختيار المتوهם المنسوب إليه (الحق) وإليك (العبد). فأنت مجبور في اختيارك فـ«أين الاختيار؟» وهو ليس بمجبور وأمره واحد فـ«أين الاختيار؟ ولو شاء الله، فما شاء»^(٢).

فكل من الخالق والمخلوق يجتمعان في كون فعل كل واحد منها هو فعله اللازم له، والذي لا إمكان لصدور غيره عنه إلا كإمكان أن يكون هو غيره، وهذا من الحال الذي لا يتصور. فلا انفصال للذات عن فعلها ولا افتراق للموجود عن ما يوجد عنه أي عن وجوده. هذا القدر الكلي الذي يحكم كل شيء.. والذي لا يترك مع الضرورة هامشًا للاختيار، هو ما سيعبر عنه «سبينوزا» بعد ذلك، وما سيطبع فلسفته بطبع جري قاهر. فكل

1- الفتوحات المكية 351/3.

2- ن. م 74/2.

شيء كما يراه «سبينوزا» يرجع في نهاية الأمر إلى تلك العلة الأولى التي تحقق كل شيء بضرورة أزلية وكمال أسمى⁽¹⁾.

فالوجود الواحد، إنما يجد حقيقته ومعناه في القانون الواحد الذي يحكمه والا لاستحال القول بوحدة الوجود. ذلك في الحقيقة ما تبه إليه «سبينوزا» وقبله «ابن عربي». غير أن المتصوف العربي، شغلته الطريقة، فاتجاه إلى داخل الوجود يبحث في أحشائه عن نقطة انطلاق للإنسان. فجعل الإرادة إرادات، ونظر إلى القضاء بعين القدر، الأمر الذي لم يكن بالقوة نفسها عند «سبينوزا»⁽²⁾.

وبناءً للقول بالجبر الشامل، ينزلق «ابن عربي» في كثير من الأحيان إلى القول بارادة إلهية واحدة، متفردة، لا مجال معها لإرادة أخرى، ولا إمكان في حضورها لظهور إرادة المخلوق «فلا مرید في الوجود على الحقيقة سواه (الله)»⁽³⁾. أما الممكن فلا قدرة له أصلاً، وإنما له التمكن من قبول تعلق الأثر الإلهي به»⁽⁴⁾. فدوره، دور القابل السلبي لل فعل الإلهي وللأمر الرياني الحاكم عليه والمصرف لوجوده. يصل «ابن عربي» في تحليل هذا المنطق الجبri المعتمد إلى قمته إذ يعتبر أن العالم (عالم المكنات)، هو من المهانة والذلة بحيث لا إمكان مطلقاً للحديث عن فعاليته وعن إرادة تخصه «واعلم أن المهانة حقيقة العالم التي هو عليها. لأنه بالذات ممكناً، فقير، فهو من نوع من جميع نيل أغراضه وإراداته، منعاً ذاتياً»⁽⁵⁾. وكيف للعبد أن يفكّر أنه تصدر عنه أمور بارادته، وإرادته نفسها إن وجدت هي من خلق الله اللهم إلا أن تكون تحريرياً صناعياً وفعلاً آلياً يدل على الجبر والقانون، لا على الاختيار والحرية.

والنتيجة الوحيدة التي يؤدي إليها مثل هذا التحليل، هي بالضبط ما سيدركه «ابن عربي» بتفصيل في قوله « فهو ممتع بالذات أن يكون شيء في الوجود موجوداً عن إرادة العبد. ولو كان لإرادة العبد نفوذ في أمر خاص لعم نفوذهما في كل شيء، لو كان ذلك المراد وقع لغير إرادة الممكن. فتعين أن ذلك الواقع، وقع بارادة الله عز وجل. فالعالم من نوع لذاته كما هو ممكناً مهاناً لذاته. وإنما كان مهاناً لذاته، لأن العبودية له لذاته وهي الذلة. وكل ذليل

1- ذكريـا إبراهـيم: مشكلـة الحرـية ص 52.

2- راجـع المـقال الشـيق للـدكتـور إـبراهـيم مدـكور بعنـوان وحدـة الـوجود بـيـن «ابـن عـربـي وسبـينـوزـا» ضـمن الـكتـاب التـذـكـاري مـحـبـي الدـين بن عـربـي بـمـنـاسـبة المـتنـوية الثـامـنة لمـيـلـادـه

3- الفتـوحـات المـكـبة 37/1

4- نـ مـ 42/1

5- نـ مـ 530/3

مهين وكل مهين محقر، وكل محقر مغلوب⁽¹⁾. وعلى أساس من كون الخلق «آلات صناعية»⁽²⁾.. يصبح فضل الناس إلى عصاة وطائعين، فضلاً متعسفاً ظاهرياً، لا مستدل له من الحقيقة التي تقول إنه «ما عصى الله أحد ولا أطاعه، بل الأمر كله لله وهو قوله:

«.. وَكَلِمَةٌ يُرِجِعُ الْأَمْرَ كُلُّهُ..»⁽³⁾

فأفعال العباد خلق الله والعبد محل لذلك الخلق⁽⁴⁾. والتأويل النهائي الذي يمكن أن تفهم أفعال الخلق على أساس منه، هو أن «الكل طائع وإن كان فيهم من ليس بمطيع مع كونه طائعاً»⁽⁵⁾.

ولذلك فلم يكن غريباً أن يؤدي هذا المقال إلى تحرير الرحمة الشاملة التي يؤول إليها كل الخلق مهما كان دورهم الأرضي غارقاً في ما نسميه «رذيلة» و «عصياناً» تلك هي النتيجة الوحيدة الصحيحة والمنطقية، لمذهب الجبر الشامل رغم أن عبد الوهاب الشعراوي⁽⁶⁾ حاول في كتابه «الكبريت الأحمر في علوم الشيخ الأكبر»⁽⁷⁾. أن ينفي عن «ابن عربي» قوله بهذا المذهب مدعياً أن بعض الوضاعين قد حشوا «الفتوحات المكية» بكلام ليس من تأليف صاحبه.

ومهما يكن الأمر، فإن مقوله الجبر الكلي الذي يحوي الوجود بل الذي هو عين الوجود كما لاحظنا، لم تكن بعيدة عن أنظار «ابن عربي» ولم تكن غريبة عن أفهامه. فلم تكن نظرته الشاملة لوحدة الوجود لتدفعه إلى مثل هذا التعريف الواحدي للإرادة، وذلك للمحافظة على معنى الوحدة الذي يصبح فعلاً مهدداً لو تعدد الإرادات داخل الوجود.

-
- 1- الفتوحات المكية 530/3
 - 2- ن. م 126/4
 - 3- سورة هود: الآية 123.
 - 4- الفتوحات المكية 254/3
 - 5- ن. م 162/3
 - 6- عبد الوهاب الشعراوي: ولد بمصر سنة 897 على أرجح الأقوال وهو سليل عائلة اشتهرت بالتحسوف وقد أخذ عن عبد المشانخ ومن أبرزهم زكريا الأنصاري. وكان شديد الإعجاب بابن عربي وقد الف في الذب عنه وفي توضيح مذهبه. ومن مؤلفاته: لطائف المتن والأخلاق وكذلك لواحق الأنوار القدسية قال فيه تيلكسون: إنه أعظم صوفي عرفه العالم الإسلامي كله. وقد توفي بمصر سنة 973 هـ انظر سيرته كاملاً ضمن كتاب عبد الحفيظ فرغلي القرني، عبد الوهاب الشعراوي إمام القرن العاشر - سلسلة أعلام العرب، الهيئة المصرية العامة 1985.

7- نسخة مخطوطة بدار الكتب الوطنية التونسية

غير أن «ابن عربي»، وهذا في الحقيقة من مميزاته ومن دلائل مقدراته الإبداعية المئات، لا يقف عند تعريف واحد للحقيقة، ولا يصر على النظر من زاوية واحدة للأمور. لقد نظر إلى قضية الإرادة من زاوية ما يقتضيه الوجود المطلق وحلها انطلاقاً من مبدأ وحدة الوجود. ولكن الوجود ليس مطلقاً فقط، إنه أيضاً ممكناً وليس واحداً فقط، إنه كذلك المتعدد. ولا ريب أن المفهوم من جهة النظر الثانية لن يكون على الأقل في تمظهره وتجليه بكيفيته نفسها حين النظر إليه من الزاوية الأولى.

لا بد إذ ذاك، من تناول مسألة الإرادة بما هي إنسانية، أي من وجهة نظر المخلوق سواء أكانت اعترافاً على الإرادة الكلية أو قبولاً لها.

يلاحظ الدارس لسير الصوفية ولواجيدهم، أنهم ما تنافسوا في شيء تقريراً قدر تنافسهم في التبرؤ من الحول والطول، بحول الله وقوته. ولم يهتموا بصفة قدر اهتمامهم بالتسليم، التسليم لله والتسليم للشيخ، والتسليم لأهل الطريق.. الخ ومن المفارقات أن أول مطلوب من المريد طالب السلوك، يتمثل في التخلص من الإرادة الذاتية، وتسليم نفسه لله إن لم يكن للشيخ، كما شاع خاصة لدى متأخري الصوفية وفي التصوف الطرقي خاصة. وقد أجمع أهل الحق «كلهم على بيان فضل التسليم، وجعلوا «الرضا» من مقاماتهم الفالية ونفوا عن أنفسهم صفة المزاحمة للحق. وعدوا العبودية في أجل أحوالها، خضوعاً وذلة واعترافاً. غير أن الأمر الملحوظ، أن الخلط بين متقدميهم ومتأخريهم في هذا المجال يؤدي إلى أخطاء كبيرة في فهم التجربة الصوفية. فعلى حين كان «التسليم» عند الصوفية الأوائل^(١) يعني في الغالب التسليم لله والخضوع الكامل ظاهراً وباطناً لأمره وحكمه، أصبح عند المتأخرین وسيلة للهروب من ثقل الكون وباباً لبيع نفس مبخسة تشعر بالهوان لمشائخ برعوا في إدعاء «القطبانية» والاستيلاء على الوقت بحججة كونهم أصحاب الوقت فضل أغلبهم وأضلوا، إلا قلة غالبة من الموحدين.

1- لا يمكن أن يكون التفريق بين صوفية «أوائل» و«متاخرين» تجريرياً علمياً. ولكننا نستعمل هذا التفريق لنقصد من الأوائل أولئك الذين مارسوا تجربة زهدية ناضجة وفردية في اغلب الأحيان ولعل جماعة «الرسالة» الذين ذكرهم أبو القاسم القشيري أن يكونوا مثالاً في هذا الباب، ومن سار على نهجهم من كبار الصوفية المتأخرین ونقصد بالصوفية المتأخرین أصحاب الطرق والمنخرطين فيهما الذين يلتقطون خاصة في كونهم أصبحوا يمارسون التصوف كفن أو كوسيلة للتنتفيس لا كما كان عند الأوائل طريق توحيد وباباً في جمع الغيب بالشهادة والدنيا بالأخرة

ويعتبر قول البسطامي عندما سئل من الجناب الأعلى بعد أن زهد في الدنيا وفي الآخرة وفي كل ما سوى الله، ماذا تريد، فأجاب «أريد أن لا أريد»⁽¹⁾. تعبيراً جيداً عن الموقف الراهن لل حقيقي الذي يبني التخلّي عن الإرادة على إرادة التخلّي، الأمر الذي يقتضي مغامرة فعلية في التحرر من العالم. بينما نجد النصوص الصوفية المتأخرة تزخر بقصص غريبة عن «صوفية» بلغ بهم نهج التسليم والإيمان بالقضاء والقدر، حداً جعلهم لا يقدرون على رد الأذية «حياة» من الله وخضوعاً له. لنتأمل هذا النص الذي ذكره أبو الفتح البناني في كتابه «تحفة أهل الفتوحات» قال: «قال بعضهم: رأيت ولينا من أولياء الله تعالى لطمه نصراني في وجهه، فضحك على ذلك ولم يواخذه بشيء. ورأيت بعد ذلك ولينا آخر، ضربه أحد في السوق في عينه فأخرجها له بحيث لا ينتفع بها أبداً. فقال له أهل السوق عليك بالوالى يقتضي له منه. وقد قبضه الناس لثلا يفر. فقال لهم لا تحبسوه وخلوا سبيله، لأن الله تعالى يقول في كتابه العزيز:

».. وَمَا مَرِيَتْ إِذْ مَرَ مَيْتٌ وَكَعْنَ اللَّهِ مَرْمَى ..»⁽²⁾

هذا النص لو صحي، ومثله كثير يدل على أن فكرة التسليم لله قد شابتها في العصور المتأخرة والتي هي عصور انحطاط بالنسبة للمسلمين، على مختلف مستويات الفكر والإبداع، تحريف خطير جعلها مبدأ للتواكل، وسبباً في تكريس الخضوع والاستسلام للجهل والتخلف أولاً، ثم للاستعمار بكل أشكاله ثانياً.

ويبدو أن ما حمل عديد المفكرين على نقد الصوفية، هو هذا الفهم «المتخاذل» للقضاء والقدر «فابن تيمية (ت 728) مثلاً ينقد الجبرية لما أدخلوه من تحريف كاد أن يذهب بالتكليف، وهو أساس الدين. يقول في كتاب العبودية «فإنهم (الجبرية) قد يشهدون ما يقدرون على أحدهم من المعاصي والذنوب، أو ما يقدر على الناس من ذلك، بل من الكفر، ويشهدون أن هذا جار بمشيئة الله وقضائه وقدره داخل في حكم ريبتيه ومقتضى مشيئته، فيظلون الاستسلام لذلك وموافقته، والرضي به ونحو ذلك ديناً وطريقاً وعبادة. فيضاهئون المشركين الذين قالوا:

».. لُؤْشَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكَنَا وَلَا آتَوْنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ ..»⁽³⁾

1- الفتوحات المكية 19/2.

2- سورة الأنفال: الآية 17.

3- تحفة أهل الفتوحات والأدوات في اتخاذ السبحة وجعلها في الأعناق ص 42-43.

4- سورة الأنعام: الآية 148.

ولو هدوا لعلموا أن القدر أمرنا أن نرضى به وننصر على موجبه في المصائب التي تصيبنا كالقفر والمرض والخوف⁽¹⁾. ومهما يكن الأمر، فالواضح أن حسن التأويل لمعنى التسليم لقضاء الله وقدره أو عدم الإصابة فيه، أمر حاسم في توجيهه تجربة الصوفية ككل، وعامل جد مهم بل لعله العامل الأول الذي يحكم منطق الحكم على التجربة الصوفية بأنها تجربة وجود وتحضر، أو تجربة فناء وتحجر.

ذانك هما الاتجاهان الكباريان في تعريف التسليم، وبالتالي في بلورة معنى القضاء والقدر كما صاغتها التجارب الصوفية عبر التاريخ الإسلامي. فماذا كان موقف «ابن عربي» من إرادة الإنسان؟ وهل انتهى إلى إنسانية مريرة فاعلة أم جذبته بوارق الفناء ووعود المحال، فأفني الكائن وحطم الإرادة؟

يبدأ «ابن عربي» في «الفتوحات المكية»، بذكر بعض التعريفات التي قدمها الصوفية للإرادة. فيذكر أن القوم يعرفونها بكونها «لوحة يجدها المريد من أهل هذه الطريقة تحول بينه وبين ما كان عليه مما يحبه عن مقصوده»⁽²⁾. أما المشائخ فإنهم عرفوها بأنها «ترك ما عليه العادة»⁽³⁾. أما «ابن عربي»، فقد فضل أن يبدأ في تعريف الإرادة انطلاقاً من دورها في تحقيق الهدف الأساسي الذي يسعى إليه الصوفي في الحياة، وهو من دون شك، المعرفة بالله. يقول: «وأما الإرادة عندنا، فهي قصد خاص في المعرفة بالله. وهي أن تقوم به (المريد) إرادة العلم بالله من فتوح المكافحة، لا من طريق الدلالة بالبراهين العقلية: فتحصل له المعرفة بالله ذوقاً وتعليناً إليها فيما لا يمكن ذوقه وهو قوله:

﴿.. وَأَنْتُمُ اللَّهُ وَعَلَمُكُمُ اللَّهُ..﴾⁽⁴⁾⁽⁵⁾

فالإرادة على هذا الأساس، قصد أي نية وتوجه نحو هدف وغاية واضحة وهي بالنسبة للمريد، تحقيق المعرفة المباشرة بالله دون اعتبار للوسائط، دون وقوف على الأدلة العقلية المعتادة. الأمر الذي يتطلب فعلًا تحقيق شيئين في وقت واحد. الأمر الأول: التخلٰ عن الدليل وتحرير النفس من سلطوته وغليته على الإنسان. حيث إنه لدى أغلب البشر، السبب الوحيد

1- ابن تيمية: كتاب العبودية ص 53.

2- الفتوحات المكية 2/521.

3- م 2/522.

4- سورة البقرة: الآية 282.

5- الفتوحات المكية 2/522.

للمعرفة وباب الاتصال بالحقيقة. وأما الأمر الثاني، فهو تهيئة النفس لتصبح على حالة من التقوى والخشوع، وتصفية القلب، ليقدر على تقبل الواردات والمنع الإلهية، التي هي معرفية بالدرجة الأولى.

وبما أن العلم بالله تعالى على ما يعلم به نفسه، محال. ولا مقدرة للعبد على تحصيله مع أنه مرید في الحقيقة لذلك، راغب فيه. فإن متعلق الإرادة يصبح حينئذًّا أمراً عدمياً أي لا سبيل لتحقيقه بحال. يقول «ابن عربي»: «ثم اعلم في مذهبنا، أنك إذا علمت أن الإرادة متعلقة العدم، وعلمت أن العلم بالله مراد للعبد. وعلمت أنه لا يحصل العلم به على ما يعلم الله به نفسه لأحد من المخلوقين، مع كون الإرادة من المخلوقين لذلك موجودة. فالإرادة للعبد ما دام في هذا المقام، لازمة لازم حكمها، وهو التعلق بالمعدوم»⁽¹⁾. فلا معنى للإرادة إن كانت تصل إلى نقطة نهاية، لأنها حينئذٍ تصبح غير ذات موضوع وهي لا تفهم على ما أسلفنا، إلا على أساس من كونها قصداً يتوجه إلى هدف وإلى مطلوب معين. ولذلك فإن الإرادة صفة إنسانية، وخاصية العبد الذي يفصل بينه وبين ما يريد عنصر الطلب، ويحول بينه وبين المطلوب استحالة هذا المطلوب في كثير من الأحيان «فالعبد حكم الإرادة فيه أتم من كونها فيمن يدرك ما يريد»⁽²⁾. وليس سوى الله طبعاً مدرك لما يريد، قادر على تحقيق ما يشاء «فابن عربي» يعتبر أن الإرادة خاصية إنسانية قبل أن تكون صفة لله تعالى. وهذا في الحقيقة كان انطلاقاً من وعيه بأنه لا إمكان لظهور حكم الإرادة ما لم يفصلنا عن الموضوع المراد فاصل العدم.

فالتوجه الإرادي، هو توجه لتحقيق غاية ما. ولو لا أن هذه الغاية معدومة لما كان لإرادة تحصيلها أي معنى. لذلك، فالعدم عنصر أصيل وضروري في كل فلسفة تبني الإرادة «فلا يزال عينها (الإرادة) متصفًا بالوجود، ما دام متعلقها متضيقًا بالعدم. فإن الإرادة إذا وجد مرادها أو ثبت، زال حكمها وإذا زال حكمها، زال عينها»⁽³⁾.

وبما أن معرفة الله مطلوب لا محيس عنده للإنسان، بل هو عين كل مطلب وإن غاب عن البشر حقيقة المطلوب، واحتجب تحت أسماء أخرى. فإن الإرادة تصبح حينئذٍ خاصية نهائية ودائمة للإنسان «المريد» ولذلك «ينبغي للإرادة فيما أن لا تزول، فإن مرادها لا يكون»⁽⁴⁾.

1- الفتاحات المكية 522/2

2- ن، م، ن، ص

3- ن، م، ن، ص

4- ن، م، ن، ص

هذا التحليل المتميز للإرادة والذي يؤكد خاصة على ضرورة تدخل العدم وفصله بين المريد والمراد، هو بالضبط ما نجده لدى الوجوديين الأوربيين بدءاً من «كيركجارد» إلى «سارتر». فهم جميعاً قد اتفقوا على الفصل بين الوجود والماهية، فاوجدوا العدم بذلك في صلب الكائن. وكان إدخال العدم في نسيج الذات عند الكثيرين منهم، بمثابة إنجاز فعلي على مستوى فلسفات الوجود.

والحقيقة، أن الفارق الوحيد بين «ابن عربي» وبين الفلسفات الوجودية المتأخرة في مسألة الإرادة، كونه يجعل متعلقاتها المعرفة بالله أي يجعل موضوعها خارج الكائن انطلاقاً من مبدئه التأليهي الذي يجعل من الله بؤرة الوجود، بينما اعتبر «سارتر» مثلاً أن متعلق الإرادة هو «الإنسان في ذاته» والذي هو أيضاً وبحسب المقوله السارترية مشروع مستحيل، وعلى حد تعبير سارتر نفسه «رغبة فاشلة». وانطلاقاً من تعريفه هذا للإرادة، يبعث «ابن عربي» مشروع الإنسان المريد، الساعي أبداً إلى مقصوده والذي لا يزيده العلم باستحالة تحقيق مقصوده إلا بصراراً على الاقتراب منه، أي على تحقيق إرادته هو على وجه أقرب إلى الكمال.

هنا، لا تؤدي الاستحالة إلى تخليق الشعور بالubit، ولا تدفع إلى اليأس لأن الإرادة تصبح وفي إطار منظومة دينية، إرادة للواجب أي انتظاماً في التكليف لأجل أمر المكلف، باعتبار أن تلبية الأمر غاية في حد ذاتها هي عند «المريد» العارف، أصبح من طلب النتائج على الأفعال. وبعبارة ثانية. تؤسس الإرادة الإنسانية مسؤوليتها على التعلق الدائم بالمراد لا انطلاقاً من اختيار إنساني صرف، إذ ذاك قد يهاجمه العbit بالشعور باللا جدوى، ولكن على أساس من الإيمان بوجوب طاعة الأمر الإلهي الذي دعا إلى فتح درب المجاهدة وإلى أن يكون الله أبداً مطلب الإنسان.

إرادة المنتمي الذي هو هنا «الإنسان المكلف» أو «الإنسان المتحقق بالشرع»، هي الإرادة المنتمية إلى هدفها انتهاءً حاسماً بفعل إيمان قاطع يفرض دوراً مرسوماً. هذا الدور هو عبادة الله كما شرع، وأذن لعباده أن يعيدهم. فمشروع المسلم الأساسي، هو إعلان الانتهاء الدائم إلى مقصوده (ربه)، الأمر الذي لن يتم إلا بالتحقق بالإرادة المنتمية أي الإرادة التي تهدف إلى تحقيق الحكم الشرعي. لذلك عرف «ابن عربي» الشريعة بكونها «التزام العبودية بنسبة الفعل إليك»^(١). وهذا التعريف من أدق ما يمكن أن نجده من التعريفات للشريعة، ومن أصدقها في الوقت نفسه. ليس غرضنا الإطراء بقدر ما أنتا نريد أن تتبه فعلًا إلى أن «ابن عربي»، عرف

كيف يعرف الشريعة بمقتضاهما وشرطها أي بمن هي متوجة إليه إلا بمن انطلقت منه، هذا الأمر الأخير الذي نجده في غالب التعريفات السائدة للشريعة.

فالشريعة هي مشروع المشرع، وهي أولاً وبالذات، طريق مخصوص في الاتصال بالله يوصل إلى الهدف الأساسي الذي أراده المشرع متمثلاً في تعليق الإرادة بالله. أما غاية المطلوب (معرفة الله)، فهي على ما أسلفنا عدمية لا إمكان لتحصيلها على وجه حقيقي، تام وشامل. ولذلك سيقوم الطريق الشرعي كتعبير لعبر المريد من خلال السير فيه، عن رغبته فعلاً في الوصول إلى الله وفي معرفته على ما هو عليه. الأمر الذي سيجعل من الطريق تضريعاً وطليباً ومن الإرادة تعبيراً ورمزاً.

ويعرف «ابن عربى» الإرادة الشرعية على مقتضى مذهب أهل التحقيق قائلاً: «والذى يشير إليه أهل الله في تحقيق الإرادة، أنها معنى يقوم بالإنسان يوجب له نهوض القلب في طلب الحق المشروع، ليتصف به بالعمل ليرضى الله بذلك فيكون ممن رضى الله عنهم ورضوا عنه. فصاحب الإرادة يسعى في أن يكون بهذه المثابة⁽¹⁾. ويزيد «ابن عربى» المسألة توضيحاً للتأكد نهائياً على أن الإرادة عند المسلم، هي إرادة الواجب القائمة على تلبية الأمر الإلهي بالتزام الشرع المنزلي وليس بحال إرادة مطلب ذاتي، ولا متعلقة بغاية شخصية. وحتى لو كانت هذه الغاية نبيلة، فأنبئ منها التزام أمر الله وتوجيهه الإرادة نحوه فقط. يقول: «وإنما جل إرادتهم (أهل الله)، أن يكونوا على حال مع الله يرضي الله في أقوالهم وأفعالهم وأحوالهم إيثاراً لجناب الحق، لا رغبة في نعيم ينالونه بذلك ولا قراراً من ضده دنياً ولا آخرة، بل هم على ما شرع لهم والله الأمر فيهم بما يشاء. لا تخطر لهم حظوظ نفوسهم بخاطر. هذا أتم ما توجيه الإرادة في المريد»⁽²⁾.

فالإرادة هنا، مغالبة النفس وقهرها على التخلص من مطلوبها لتحقيق الأمر الإلهي. فجواهرها رفض للحظوظ النفسية، ودليل صدقها، التخلص من المرغوب والمطلوب ذاتياً ليصبح الهوى ما يهوى الشارع، والمرغوب ما دعا إليه وحرض على اكتسابه. ذلك معنى أن تكون مریداً في عرف الصوفية، فإن خطر لك حظ في نفسك وناداك داعي هواك إلى مطلب فقمت لتحقیله، فما وفیت الإرادة معناها وما بلغت حقیقتها، وإن لم تخرج في حقیقة الأمر، عن حکمتها.

1- الفتوحات المكية: 522/2

2- نـ. مـ. نـصـ.

ويطلق «ابن عربي» وصف مريد على شخصين لحالين:

«الواحد من سلك الطريق بمكابدة ومشاق، ولم تصرفه تلك المشاق عن طريقه.

والآخر من تنفذ إرادته في الأشياء. وهذا هو المتحقق بالإرادة لا المراد»⁽¹⁾.

وإذا ما أخذنا في الاعتبار أن العبد «ما له من حركة ولا سكون إلا ولشرع في ذلك حكم عليه بما يراه»⁽²⁾. عرفنا حينئذ، إلى أي مدى هو إرادته. وفعلاً فإن إطلاق وصف المريد على السالك لأمر بالغ الدلالة على قيمة الإرادة في الطريق الصوفي. هذا الطريق الذي يوجه السالك من أول وهلة إلى التوحيد بين أمرین نفسه وإرادته «اعلم أن نفس الشخص الذي يتميز به كثير من المخلوقات، إنما هو إرادته»⁽³⁾.

فالوعي بالذات إنما يتم في الإرادة. وبداية الطريق نحو الإنسان إنما تتطلّق انتطلاقة صحيحة إذا أصبح الكائن «مريداً». ذلك هو الإنجاز العرفاني الأهم على مستوى وجودية الكائن والذي أحسن الجابري رصده وتوضيجه عندما أعلن أن «العرفان يقوم إذن على تجنيد الإرادة وليس على شحذ الفكر. بل يمكن القول أنه يقوم على جعل الإرادة بدليلاً عن العقل»⁽⁴⁾.

ورغم أن جوهر هذا القول موجه لنفس صلة العرفان بالعقل، الأمر الذي يحتاج فعلاً إلى نظرية جد متأنية تتجاوز كل المخلفات الأيديولوجية وتنتصر على ضعف اللحظة الحضارية الراهنة، إلا أنه لم يبالغ حين عد الإرادة أساس الطريق الصوفي. ولكن لا ننسى أبداً أن مقتضى الإرادة وغايتها كما رأينا عند «ابن عربي»، آنفاً، العلم بالله أي أن مقصودها معرفة ومطلوبها العلم، الأمر الذي يفتح المجال نحو فهم المعقولة الصوفية ضمن شروط وأطر جديدة.

إن أي فلسفة وجودية هي أولاً وبالذات، فلسفة إرادة. وكل مقوله تبحث عن تأكيد وجود الإنسان لا بد أن تصل أخيراً إن كانت صادقة، إلى طرح مسألة الإرادة. فلا إمكان للحديث عن الحرية دون البحث في شروط تأسيس الإرادة. وإذا كانت الحرية ومن ورائها المسؤلية، مصطلحات لا معنى لها دون الإرادة، فإن الكائن نفسه يذوب معناه وتضمحل إنسانيته إذا اعتبرناه خالياً عن الإرادة. وكل مقوله تثبت الإرادة للإنسان، هي من معنى ما،

1- الفتוחات المكية: 2/134.

2- ن م 2/562.

3- ن م 2/354.

4- محمد عباد الجابري: بنية العقل العربي ص 259.

مقوله إنسانية أي إيجابية وفاعلة، أو على الأقل، هي في سبيل مشروع ما. والإنسان هو فعلاً مشروع، ومعنى وجوده الأصيل أن يكون صاحب مشروع.

صحيح أنه لا بد من الفصل بين إرادة وإرادة، ولكن الثابت أيضاً. أن وراء كل إرادة إنسان يقول عبد الرحمن بدوبي مؤكداً على هذا المعنى «أما الذات فهي الأنماط المريدة. فالشعور بالذات يتم في هذا القول: أنا أريد. ولكي يجد المرء ذاته فعلية أن ينشدتها في فعل الإرادة لا في الفكر بوصفه فكراً، أعني الفكر حالة لا عملية»⁽¹⁾.

إن الكائن «المريدي» هو مبدع صوقي بلا شك، وهو من أغلى أعطيات «الطريقة» على مستوى هذا الموجود الإنساني. ولكن مهلاً، إن إرادة يحتويها القضاء هي إرادة متميزة لو وجدت، وهي على أي حال ذات طابع إشكالي. فإن تلقي إرادتان. إرادة الله وإرادة الإنسان فذلك أمر يتطلب فهماً ويعبر أدق، تأويلاً يجمع بين ما قد يبدوان ظاهرياً أنهما متعارضتان. وإذا كان وجود الله وجود الإنسان قد طرح من قبل مشروع التوحيد، توحيد الوجود، فإن إرادة الله وإرادة الإنسان تجعلان بالفعل من توحيد الإرادتين، أمراً لا مناص منه للحفاظ على الإرادة الإنسانية، ولتحريرها من التلاشي والذوبان بجعلها صدى لـإرادة الإلهية أي قدرأ القضاء المضي.

وينطلق «ابن عربي» في سبيل الوصول إلى توحيد الإرادتين الإنسانية والإلهية، من التأكيد على أن للإنسان فعلاً إرادة تخصه وأن «من قال إن العبد ينبغي أن يكون مع الله بغير إرادة لا يصح.. إذ لا يخلو عن إرادة»⁽²⁾. فإنكار الإرادة الإنسانية حينئذ، مخالفة للواقع ولحقيقة ما هو الإنسان عليه. وهو لن يزيد الأمر إلا غموضاً. ولذلك فإنه عوضاً عن إظهار الإنسان كمحلي مستلب لا مقدرة له ولا إرادة، فال الأولى الانتباه إلى القضية الفعلية والمتمثلة في وجوب الوصول إلى الطريقة المثلى للتوحيد بين الإرادتين، حتى لا يكون الوجود موضع تناقض الأمر الذي يقول بالطبع إلى خرابه وزواله.

ويقدم «ابن عربي» ثلاثة تبريرات على الأقل، تكشف كلها عن خطورة احتفاظ الإنسان بحقه المطلق في توجيه إرادته إلى المطلوب الذي يريد، وتقصص عن المأسى التي يمكن أن تتجزء عن اختيار المراد اختياراً ذاتياً بحسب رغبات وأهواء لا سلطان للحق عليها.

الأمر الأول الداعي إلى التخلص من الأغراض، كون الإنسان الذي حدد أغراضه بنفسه لا يلبث أن يصبح أسيراً مراهدة وضعيّة هواه. فالهوى الذي يبرز لأول وهلة كمبرغوب يحقق

1- عبد الرحمن بدوبي: الزمان الوجودي، بيروت دار الثقافة ط.3، 1973، ص.37.

2- الفتوحات المكية 464/3

الوضع الأمثل للكائن ويوصله إلى سعادته المرجوة، سرعان ما يصبح باباً للخراب، ومدخلاً لتحكم الوسوس فيه، ومنطلاقاً لظهور إنسان مستتب استتبه حاجته وأهواؤه التي تبرز في المرحلة الثانية، كمطالب وضرورات لا حد لها. ولنذكر هنا مثل الإنسان المدمن، فهو شديد الصلة بحقيقة الهوى والرغبة. فالمخدر يبدو للإنسان في البداية أمراً مرغوباً وجميلاً ويوجي إليه بامكانيات للذلة والراحة لا تنتهي. وبمجرد مرور فترة قصيرة على تناوله، يكتشف الإنسان، وإن كان هنا ليس اكتشافاً إلا من حيث معاينته بصفة ذاتية، أن مرغوبه الأول أصبح باباً للخراب وسيباً في أضرار خطيرة لعل أخطرها فعلًا إحساسه بكونه لم يعد يتناوله عن رغبة فعلاً، وإنما عن قهر وأضطرار.

و «ابن عربي» ومعه الصوفية، يعتبرون الهوى الإنساني دائماً هوى مضلاً، وينسبونه إلى النفس الأمارة بالسوء ومن ورائها إلى الشيطان أي إلى قوى لا إنسانية أصلاً. ولذلك نجد أنه يقول: «فما هلك الناس إلا بسلطان الأغراض، فإنه الذي أدخل الآلام عليهم والمكروره»⁽¹⁾.

أما السبب الثاني الذي لا بد أن يدفع الكائن الحكيم إلى مغالبة غرضه ودفع مراداته وإلى الالتزام بمراد الحق تعالى، فهو الشعور بالعجز عن تحديد نتائج الأعمال وما تؤول إليه. فالأحكام الإنسانية نسبية، وهي إذا أرادت أن تكون مطلقة انطلاقاً من الإيمان بحق مطلق للإنسان في الحكم على تجربته الوجودية وتوجيهها، تغامر في الفراغ. ليس فقط لأن المستقبل رغم كل ما قبل فيه، لا يمكن أن يكون علماً، وإنما أيضاً لأن الإنسان نفسه، كائن لا مستقبل له لو انطلق من ذاته التي لا تكتشف استمرارها إلا لحظة بعد لحظة. أي كغمامة وكمحمول في امتداد الوجود.

ولذلك فإن تحديد المراد تحديداً ذاتياً، يبقى دائماً عرضة لعسف سلطة الإمكانيات والاحتمال، التي قد تقلب المرغوب مكروهاً، وقد توحى بدءاً بآن المراد عظيم في حين تكتشف الذات في النهاية، أن ما طلبته كان في الحقيقة حقيراً تافهاً. ولهذا قال الحسن البصري «لا تكرهوا النعم الواقعية، والبلاء الحادثة. فلرب أمر تكرهه فيه نجاتك». ولرب أمر تؤثره فيه عطبك»⁽²⁾. والصوفية هنا، يستمدون من معين القرآن الذي جاء في إحدى آياته:

1- الفتاحات المكية 687/2

2- ذكره ابن القيم في كتاب «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليق»، دار المعرفة للطباعة والنشر، 1978، ص 34.

«وَعَسَىٰ أَن تَكُرْهُوا شِئْنَا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحْبُّوا شِئْنَا وَهُوَ شَرٌّ
لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَسْمُهُ لَا يَعْلَمُونَ»⁽¹⁾

نصل حينئذ إلى الأمر الثالث، والذي هو بمثابة نتيجة للتبريرين السابقين. فإذا ما اعترفنا أن سلطان الأغراض بباب الملائكة، وإذا ما تأكد لدينا أن أحکامنا لا يمكن إلا أن تكون احتمالية أي خاضعة بالضرورة لقانون الخطأ والإصابة، فإن النتيجة التي يصل إليها الصوفي هي لزوم العودة إلى أمر الله وعدم منازعته فيما أراد. فمنازعة الحق بباب الملائكة كيف لا وهي من قبيل مقاومة ما لا يقاوم.

يقول: «محبي الدين» شعرًا:

من غالب الحق ما ينفك ذا نصب

ولا يزال مع الأنفاس في تعب

فاجنج إلى السلم، لا تجنج إلى الحرب

وإن تحارب فخیل الله في الطالب

إني نصحتك فاسمع ما أقوه به

إن الملائكة مقرون سان بالحرب

فاحذر فديتك أفلاكاً تدور بما

لاترتضيه وخفف مصارع النسوب

لو جاءك الملاعنة مبتداً

بالحرب سلم له وجده في الحرب

وانزع إليه وقل يا منتهى أمل بي

الست تعلم أن العز في الحجب⁽²⁾

ذلك أن «ابن عربي»، يعتبر منازعة الحق إدعاء للريوبية من قبل العبد وظهوراً بصفاتها وخصائصها. الأمر الذي يؤدي إلى الشررين الكبيرين، الجهل بالنفس والجهل بالحق. وهو يحذر الإنسان من الاغترار بسلطان الإرادة التي توحى بالريوبية فعلاً، لا بل هي سهم من أسمها.

1- سورة البقرة: الآية 216

2- الفتوحات المكية 214

فالأولى بالعبد أن لا يغفل عن عبوديته، وإلا كان مآله إلى الشقاء وسوء المنقلب. يقول فضرب (الله) له (الإنسان) بسهم في الريوبوية، بأن جعل له فعلًا وإنشاء فإن انحجب بذلك عن عبوديته فقد نقص وشقى، وكان صاحب علة^(١).

ما هو الحل إذن؟ الجواب يأتي من نفي السؤال، أي من تخلص الكائن عن الأغراض ومن تخلصه من سلطة الإمكان المهيمنة على فعله الذاتي، ومن التسليم أخيراً للحق وعدم منازعته.

رأينا أن البسطامي لما سئل بعد خلاصه من أسر العالم، ماذا ت يريد؟ قال: أريد أن لا أريد «وتلك القولة في الحقيقة، نتيجة وليس مقدمة. فإن يصل المرید إلى التخلی عن إرادته أي عن نفسه، لا بد أن يكون قد مر بمرحلة من التطهر والتتصفية تخلص في أثنائها من كل ما يمكن أن يقيم سلطان النفس ويدعم سيطرتها على الكائن. لا بد أن يحارب المرید هواه وأن ينتصر عليه. ذلك شرط للقبول بتصریف إرادة خالقة له. وهو في النهاية، مبدأ الراحة من عناء الأهواء ونزواتها «فلو أن الإنسان يصرف غرضه إلى ما أراده له خالقه لاستراح»^(٢).

ولا بد للسائل أن يجعل متعلق إرادته ما يريد الحق به، لكي يأمن المخاطر ويضمن أن لا يقع في هاوية الشر والعدم.

وفوق كل ذلك، لا بد له أن يعلن الرضا. ويتحاشى المزاحمة ومعارضة الإرادة الخالقة الكلية لكي يضمن وجوده أي ظهوره ب العبودية التي هي وحدها حقه المشروع، ونصيبه، وتعبر ذاته الذي لا ينزعه فيه أحد حتى ولا ربه، لأن الحق يقتضي «من الموحدين عدم المزاحمة ليبقى الرب ربًا والعبد عبدًا. فلا يزاحم الرب العبد في عبوديته. ولا يزاحم العبد الرب في ربوبيته، مع وجود عين الرب والعبد»^(٣). وهذا المقام، مقام عدم المنازعه والتسليم يقتضي توحيد الإرادتين، الإنسانية والإلهية.

وإذا كان أبو يزيد البسطامي، قد فضل التعبير عن هذا الموقف بقوله: «أريد أن لا أريد»، فإن «ابن عربي» اعتبر أن التعبير الصحيح عن الرضا بتوحيد الإرادة، يتم في قول العبد «أريد ما ت يريد»^(٤). وفي هذا القول تتجلى إرادة موضوعية واعية تهفو إلى الوحدة بقدر ما تصر على الانقسام، أي على حرية القرار.

1- الفتوحات المكية: 725/1

2- ن م 687/2

3- ن م 94/2

4- ن م 464/3

فليست الإرادة في نفي الإرادة، وإنما هي في توجيهها نحو الحق وتوحيدها بالحقيقة الكلية التي تحكم الوجود، والمتجلية في القضاء الحاكم على كل شيء. وقول الصوفية «أريد ما ت يريد» ليس من قبيل الشطح، ولا قوله مرتجلًا هو ابن لحظته، ولكن بالفعل استنتاج وقناة تتولد عبر سلسلة من التجليات التي يشهدها المرید، وعبر عديد الأعمال التي يقوم بها والتي تكشف له كلها أن لا إمكانية لقيام إرادتين متناقضتين في وجود واحد.

ولكن ما هو المضمون الحقيقي والواقعي لقول «ابن عربي» «أريد ما ت يريد»؟ والجواب الذي يقدمه «ابن عربي» نفسه عن طريق تحليلاته، أن معنى توحيد الإرادتين هذا المشروع الملقي على عاتق المرید، يتمثل في الوصول إلى أمرتين أساسين: أولهما توحيد الغاية، بتحديد هدف واحد للإرادة الحادثة العبدية مقبول من الجانبين الإلهي والإنساني. وثانيةهما نفي القيمة عن الفعل أي تجاوز الحكم بما هو عمل إنساني يشطر الوجود ويصنفه.

ويفسر «ابن عربي» معنى تحرير المطلوب من تحكم الإنسان وسطوة أغراضه النفسية على النحو التالي: إن الإنسان لا بد أن يكون له في كل لحظة مطلب يطلب. فلا إمكان مطلقاً للتخلص من هذه الحقيقة وهي أنها كائنات غير مكتملة، وأنها تطلب ما يكملها من معانٍ وحقائق وأشياء أيضاً.

و «ابن عربي»، لا يدعو الكائن إلى رفض فكرة الطلب من أساسها، وادعاء الاكتفاء وحالة الكمال كما يفعل بعض الصوفية، وإنما يدعوه إلى أن يوجد طلبه مع الواقع. فيكون عين مطلوبه، عين ما هو واقع أو ما يقع. يقول: «فإن الإنسان لا يخلو نفسها واحداً عن طلب يقوم به لأمر ما. وإذا كانت حقيقة الإنسان ظهور الطلب فيه، فليجعل متعلق طلبه مجهولاً غير معين إلا من جهة واحدة، وهو أن يكون متعلق طلبه ما يحدثه الله في العالم في نفسه أو غيره. فما وقعت عليه عينه، أو تعلق به سمعه أو وجده في نفسه، أو عامله به أحد، فليكن ذلك عين مطلوبه المجهول قد عينه له الوقع»⁽¹⁾. وبذلك «يكون قد وفّى حقيقة كونه طالباً، وتحصل له اللذة بكل واقع منه أو فيه أو من غيره أو في غيره»⁽²⁾.

ولكن ما هو المطلوب عندما يطرح الواقع نفسه كسؤال يتنبئ بالإجابة، أو كمقضية تطلب الحل، أو كمشروع للإنجاز؟ يجيب «ابن عربي» «فإن اقتضى ذلك الواقع التغيير له،

1- الفتوحات المكية 464/4

2- ن، ن ص

تغير لطلب الحق منه التغير. وهو طالب الواقع، والتغير هو الواقع وليس بمقدور فيه، بل هو ملتد في تغييره كما هو ملتد في الموت للتغير⁽¹⁾.

ويختتم «ابن عربي» معلقاً على ما ذكر «وما ثم طريق إلى تحصيل هذا المقام إلا ما ذكرناه»⁽²⁾. رداً على البسطامي الذي اتجه إلى محاولة النفي المطلق للإرادة الإنسانية بقوله «أريد أن لا أريد». يتضح مما تقدم، الكيفية المبتكرة التي عالج بها «ابن عربي» إشكالية التقاء الإرادتين الإلهية والإنسانية. فهو وكما لاحظنا، ينطلق من حقيقة يراها غير قابلة للنقاش وهي أن للإنسان إرادة. ولذلك فهو لا يحاول أن يتلاعب بمصطلحات الجبر لكي يعوم الإشكال ويدعى الوصول إلى حل. نحن فعلاً أمام إرادتين. وهما تامتان، من حيث أن كل واحدة منها لها متعلق عدمي. غير أن جوهر الإشكال، أن هذا المتعلق واحد بالنسبة لكليهما وهو الوجود. فالإنسان يريد أن يؤسس وجوده الخاص، وذلك بتأويل معانيه وصنع أحدهاته أي تخليق واقعه الإنساني المتميز. والله تعالى هو الوجود الكامل الذي يرفض أي تغيير للوجود من حيث هو حق كله، والحق بعضه يقول إلى بعض ولا يتلاطف. وبعبارة أخرى، إنه يدعو الإنسان إلى أن يكون شاهداً على الوجود، عارفاً به، ولكن ليس مفيراً له بالمعنى الجوهرى للتغيير، أي قلب حقيقته وتأويل معانيه بحسب إرادة إنسانية ذاتية لا بالمعنى المتداول الذي يقصد من تغيير العالم، إعادة صنعه لصالح الإنسان ولفائدة المادية والمعرفية.

فذلك أيضاً داخل في صلب إرادة الحق. والوجود واقع وقع، أو واقعة تقع. فهو من هذه الناحية قضاء مقتضي. فما هو شأن الإنسان إذ ذاك؟ يمكن أن يعلن الإنسان الرفض والعصيان للواقع الموجود أو لما سيقع.

وإمكانية الإنسان على هذا المستوى، لا يصل إليها مخلوق آخر غيره. فهو الوحيد الذي يستطيع أن يقلب الواقع وهما، وأن يعلن أن الموجود معدوم، وأن يحطم في النهاية كل سلطات الحقيقة، حتى سلطة العلم نفسها. والحقيقة أن وجودية سارتر مثلاً، لم تفعل أكثر من المراهنة على قوة الرفض هذه لإعلان سلطة الإنسان المطلقة في تأسيس الحقيقة دون حاجة إلى الله. وكل ثورة على الله. لا بد أن تؤدي في النهاية إلى هذه المقوله، الثورة على الواقع وعلى العلم باعتبارهما مظهراً للوجود المطلق سواء في شكله المادي (الواقع) أو شكله المعرفي (العلم). أما «ابن عربي»، فإنه بحسب المقدمات الأساسية لوجودية إيمانية، يهتمي هنا إلى

1- الفتوحات المكية 464/1

2- ن، م، ن، ص

السبيل الذي به تلتقي إرادة الإنسان مع القضاء أي مع الواقع ومع العلم، وذلك بأن يصبح القضاء عين مطلب الإنسان وغايته المرجوة.

إرادة الواقع أو إرادة القضاء المقضي، تلك هي الإرادة الجديدة التي يخلق الكائن شروطها عبر إيمانه العميق باستحالة رد القضاء، ويبت منازعة الحق الحاكم على الوجود، كل الوجود. وإذا لم يكن بد من رد القضاء، وإذا كان من العبث مقاومة الإله، فارض بالقضاء وأمن بالإله، ولتكن ذلك من صميم أركان إيمانك، أي من صميم مكونات ذاتك. لذلك يعيد المسلم التأكيد دائمًا على أنه مؤمن بالله ويقرن ذلك باعترافه بالقضاء والقدر. والحقيقة أن ما بين الإيمان بالله والإيمان بالقضاء صلة لا تفصم. حتى إنه يمكن القول أن إنساناً ما أو فلسفة ما، تتجه بالضرورة وسواء أعلمت أم لم تعلم ضد الإيمان بالله، كلما كان اتجاهها مخالفًا للرضا بالقضاء والقدر.

والإرادة الجديدة هي تأسيسية بكل معنى الكلمة تأسيس. فهي فعلاً المبدأ الضروري للمصالحة مع الواقع ومع العلم، أي لقبول ذواتنا والعالم. وأي رفض لمثل هذه الإرادة إنما يعبر في الحقيقة، عن أزمة وجдан أكثر مما يعبر عن مشكلة عقلية. فالعقل بطبيعته ميال إلى أن يرى نفسه في القانون.

غير أن النقطة الحساسة في هذا البحث، ليست قضية الرضا بالقضاء، رغم أنها مهمة، ولكن في طبيعة التعامل مع الواقع الإنساني باعتباره واقعاً مشروعاً أي واقعاً متحركاً وجوداً مندفعاً نحو نهايات ليست متوفرة في الآن. فالإنسان واقع (وجود) ولكنه حقيقة (ماهية) مفقودة تطلب كونها وتستدعي التحقيق على الأقل من قبل النخبة المتارة من البشر، الذين لم يجعلوا من حياتهم لهاً ولعباً، وإن كان المشروع يشمل هؤلاء بالدرجة نفسها. هنا، لا بد من أن يؤزّل الوجود وأن يحال الكائن بحسب فهم ما، إلى ماهيته أي إلى ما هو مطلوب منه وبه وفيه. وهنا لا بد أن تظهر إرادة إنسانية نراها خالصة الانتفاء للإنسان. إرادة أن يكون ما يريد أن يكونه. وأن ينتمي إلى ماهيته التي يرغب.

وقبل الحديث عن الماهية المنفصلة عن الوجود، والتي تقتضي الطلب واستحضار الإرادة، فإن التأويل يجب أن يجسم المشكّل الحقيقي المختفي وراء رؤية القضاء والاعتراف به. فالرضا بحكم القضاء وبسيطرته على الوجود، قد يهدد بتعميم هذا الحكم على كل الوجود أي على الوجود الإنساني أيضًا، واعتباره وجوداً مقضياً أي ناجزاً لا يحتاج إلى إضافة. وهنا تتجاوز ظهور القضاء إلى تأويله. وقد يفهم القضاء الإلهي في الإنسان أنه إرادة الله أن يكون هذا الكائن المخلوق، الذي يجب أن يوجه بنفسه كيانه إلى صبرورته، والذي يجب

أن يحسم بمفردته في شأن جوهر ماهيته أي أن يجعل منها ماهية شاكرة (قابلة للوجود) أو كفوراً (رافضة إرادياً لحكم القضاء).

والى القول بقدرة الإنسان على التغيير بل بوجوب اتجاه الإنسان نحو التغيير المؤدي إلى تحقيق المطلوب شرعاً، مال «ابن عربي» وبنى منطقه في تصور علاقة الإنسان بالقضاء، إن اتجاه الكائن نحو تغيير ما بنفسه أو ما بالعالم ليس خروجاً على القضاء، ولكنه عمل في صلب القضاء وتلبية لإرادة القاضي (الحق) الذي طالب بالتغيير ودفع الإنسان إلى دوره في الوجود.

والحقيقة التي لا شك فيها، أن فلسفة تبني على الإيمان، لا بد أن تؤمن بدور الكائن وبإرادته. إذ من دون هذه الإرادة لا إمكان لتحصيل الإيمان. وحتى إن وقع تحصيله، فلا مقدرة لغير أصحاب الإرادات على المحافظة عليه.

ويظهر أن «ابن عربي» لم يكن غافلاً عن كل هذا وهو يصوغ مذهبة في الإرادة الإنسانية. ولذلك نراه يبذل جهداً كبيراً لا في تبرئة الإنسان من شبهة الإرادة، وإنما في التأكيد على أن الإرادة الجديرة بالاحترام، هي الإرادة الشرعية أي المؤمنة والمنتسبة إلى ربها، الخاضعة لقضاءه.

إن التصوف نفسه باعتباره مذهبة في تحقيق الإيمان وفي الظفر بعلاقة وجданية حية مع الخالق، يمكن تعريفه بأنه «استرسال النفس مع الله على ما يريد»^(١). كما قال «أبو محمد روبم (ت 303 هـ).

أما التأويل الثاني الذي بواسطته يمكن التوحيد بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية، فيتمثل في إلغاء حكم القيمة المطلقة على الفعل الإنساني.

فالمجال البشري مجال قيمي، وكل ما يتصل بالإنسان يدخل في دائرة القيمة حتى إن الإنسان نفسه ليس في تأويله البشري، إلا المخلوق الطيب أو المخلوق الشرير.. إلى غير ذلك من الأوصاف التي يمكن أن تلتصق به، والتي تمنع في النهاية إمكانية النظر إليه في حقيقته، أي كمخلوق فقط.

والفعل الإنساني كذلك لو نظرنا إليه، لوجدنا أنه فعل واحد. فالإنسان كائن يفعل أي يحرك ويغير ويضيف.. وكل ما يمكن أن يعبر عنه الفعل هو التدليل على فعالية الإنسان. ولكن البشر لا يلبثون أن يضيفوا إلى الفعل ميزته وخصائصه، وينظرون إليه من معيار النفع

١- الرسالة القشيرية ص 127.

أو الضرر. فيصبح الفعل أفعالاً وتقلب الفعالية أحکاماً، وينسى في خضم كل ذلك، أن الفعل مهما كان اتجاهه وأثره هو بالأصل أمر واحد، أي حركة وفعالية. وبينما تفرق الغالبية الساحقة من البشر في النظر إلى الفعل من منظار القيمة فتفصل الأفعال وتقسم الأقوال، يقوم قلة من العارفين بتجاوز هذه العقبة الكباداء المتمثلة في «القيمة».

ويغامرون بالنظر إلى الفعل في حالته المحسن. حينئذ ينكشف لهم سر القدر في حضرة النور الخالص. فيرون أفعالهم كما هي من دون أحکام وقيم مضافة تحسنها أو تبعمها. فيقع من قبلهم القبول والرضا بكل ما يجريه الله على أيديهم و بواسطتهم من الأفعال، ولا يلتفتون إطلاقاً إلى ما تؤدي إليه أفعالهم من «قرب» أو «بعد» ومن «فائدة» أو «مضرة». فالاصل أن الفعل واحد. والواحد لا تفصيل فيه. يقول «ابن عربى» متحدثاً عن هذا القسم من البشر: والقسم الآخر، رجال اطلعوا على سر القدر وتحكمه في الخالق. وعاينوا ما قدر عليهم من جريان الأفعال الصادرة منهم من حيث ما هي أفعال، لا من حيث ما هي محکوم عليها بكذا أو بكذا. وذلك في حضرة النور الخالص الذي منه يقول أهل الكلام أفعال الله كلها حسنة ولا فاعل إلا الله فلا فعل إلا لله.. فلما عاين هؤلاء الرجال من هذا التقسيم ما عاينوه من حضرة النور، بادروا إلى فعل جميع ما علموا أنه يصدر منهم، وفروا عن الأحكام الموجبة للبعد والقرب. ففعلوا الطاعات ووقعوا في المخالفات. كل ذلك من غير نية لقرب ولا انتهاء حرمة^(١). ويعلق «ابن عربى» على هذا «الفناء» قائلاً: «فهذا فناء غريب. أطلعني الله عليه بمدينة فاس»^(٢).

والواقع أن هذا الفناء غريب فعلاً ولكنه مثير في الوقت نفسه. فإن تخيل إنساناً رفع عن أفعاله حكم القيمة وأصبح ينظر إلى فعله كفعالية فقط أي كحركة دون أن يكرث لما يمكن أن تؤدي إليه، فهذا أمر غایة في الفراوة. ورغم أن مثل هذا الفناء في غایة الصعوبة، إلا أنه لو حصل بالفعل، لكان علامة على تحرر نادر من سطوة القيمة. ومن غلوتها في عالم الإنسان. فقد تعود الناس أن يتزموا بالقيم استجابة لأمر الله، أما أن يكون تخلיהם عن القيمة من منطلق عمق الفهم لأمر الله، وهذا تأويل لا يبلغه إلا القلة.

ويجب أن لا يفهم تحرير الفعل من القيمة، أنه هروب من التكليف كما شاع لدى قلة من مدعي التصوف. إن «ابن عربى» علاوة على أنه بعيد عن مثل هذا «الخبط» الجاهل، يشير

1- الفتوحات المكية 2/ 513.

2- ن، ن ص

بنفسه أن الأمر لا يقصد منه نية قرب وكذلك لا يراد من ورائه انتهاء حرمة. ولكنه الوقوف مع الحقائق والوصول بها إلى منتهاها هو ما أوصل «ابن عربي» إلى مثل هذه المخاطرة. أن نفعل فلا يكون إلا فعلنا، وتصمت العقول، وتموت الضمائر. وتعدم الغايات، هذا توحد غريب يحاول من ورائه الكائن أن ينضم إلى الوجود من حيث هو فعل واحد وبراءة أصلية لا يشوبها أي كدر ولا غشاوة. ففعل الوجود هو على غاية الكمال. و فعلنا لم يخرج عن الوجود، فهو في دائرة الكمال كان ما كان. وليس إلا الوهم يدفع إلى التصنيف والمصادرة والإلغاء.

وباللغاء التقييم، يستوي فعل العبد و فعل الوجود. وتصبح أمام الظاهرة أي أمام الوجود الواحد الذي يعبر عن وجوده في مجال شتى، في الناس كما في العالم، ولكن مع المحافظة أبداً على التعبير نفسه «فيزول النزاع، فيصبح الدوام للعالم. فيتعين عند ذلك، ما معنى الأزل بمعقولية الأبد»^(١).

أما التأويل الثالث الذي يسوقه «ابن عربي» ليربط فعل الإنسان بالقضاء ويضمه إلى القدر، فينطلق من فلسفة الفعل الإنساني في حد ذاته. حيث يصرح أن «الفعل الحقيقي لا جبر فيه ولا اختيار لأن الذات تقتضيه»^(٢) وعليه «فلا فعل عن اختيار واقع في الوجود. فالاختيارات المعلومة في العالم من عين الجبر»^(٣). ومعنى ذلك أن وصف أفعال العباد بكونها باختيارهم أو رغمما عنهم، هو نوع من التزييف للحقيقة وتغطية للواقع الذي يؤكد على أن الأفعال الصادرة عن الذوات لم تصدر إلا لأن الذوات تقتضيها بالفعل.

ولنمثل لذلك في سبيل مزيد من التوضيح، بالجسم الإشعاعي الذي يصدر تلقائياً إشعاعات ذرية. فهذا الجسم لا يوصف في أثره هذا بكونه مختاراً أو مجبوراً، وإنما هو بطبيعته هكذا، ففعله تعبير عن وجوده. وكذلك أفعال العباد، هي تعبير عن وجودهم وإظهار لذواتهم على ما هي عليه. وكما أنهم هم مظاهر للوجود الحق، فأفعالهم مظاهر لهم. فلم يظروا بما ينافي الوجود، وإنما عبروا بلسان الوجود عبر آثارهم عن هذا الوجود كما يعبر كل كائن موجود بوجوده عن وجوده.

وليس في الوجود أي منازعة. فكل وجود هو مستقل في ماهيته رغم أنه يحمل الخاصية الأصلية نفسها التي تضمه إلى كل أنواع الوجود الأخرى.

1- الفتوحات المكية 94/2

2- ن م ص 70/2

3- ن م، ن ص

والبشر حين يتصرفون وتصدر الأفعال عنهم، هم أشبه ما يكونون بذلك الجسم المشع الذي ذكرناه، والذي لا يوصف بالمنازعة ولا بالمقابلة لمجرد أنه عبر عن كيفية وجوده المخصوصة هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية إذا ما أخذنا في الاعتبار أن الله تعالى هو الظاهر في أعيان المكبات، علمنا حينئذ أن نسبة الأفعال إليها نسبة حقيقة، تصبح نوعاً من التعسف وإنما هي فقط أحكام لها. والأصل أن فعل الحق واحد، وإنما تغير ظهوره بتغير مجاليه أي المكبات التي ظهر فيها، تماماً كالنور الذي يتغير لونه بحسب ألوان البلور التي ينعكس عليها وهو واحد. وهكذا يصل «ابن عربي» إلى أن أفعال العباد هي اقتضاءات ذاتية عليه، وليس أفعلاً منسوبة إلى من ظهرت عنه وإنما هي أحكام له».

«أفعال المكلفين فيما كلفوا به من الأفعال أو التردد، مع علمنا بأن الظاهر الموجود هو الحق لا غيره، بمنزلة ما ذكرناه من محاورة الأسماء الإلهية ومجاراتها في ميادين المراقبة، وتوجهاتها على المحل الموصوف بصفة ما بأحكام مختلفة»⁽¹⁾. واعتباراً لوحدة المتجلِّي، تتعدد آثار المجالي (المكبات) وأفعالها في كونها تعبيراً موحداً عن حقيقة واحدة، الأمر الذي يعني أن الوجود يطبق خطة واحدة مرسومة. وصحٍّ أننا هنا، لا نتحدث عن إرادة فعلية للإنسان وإنما نعود إلى فكرة الجبر الكلي، إلا أن فعل الوجود الموحد هو كالوجود الموحد، ترنيمة وتبيير وتحل يتم بمشاركة كل الوجود وحضوره، الأمر الذي يجعل من التساؤل عن مدى حرية المشاركة في هذا الإطار سؤالاً في غير محله.

ذلك هي بعض محاولات «ابن عربي» للتوفيق بين الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية جرياً على مذهبـه في وحدة الوجود. وقد سعى عن طريقـها إلى التأكيد أنه بالإمكان أن تكون المشيـة العامة القدرة مرادـة من قبل الله كما هي قبل الإنسان إذا فهمـت على أساسـ من تناسـبـها مع مقصدـ الكـائن وـعلى أنها لا تعارضـ إرادـته من حيثـ هو مخلوقـ ساعـ للتغيـير ولـاستـحداثـ الجديدـ. كلـ هـذا في إطارـ من نـظرـة مـقـلـسـفـة لـالـفـعـل تـجاـوزـ بـه حدودـ الـقـيمـة وـهيـمنـتها إلى آفاقـ الفـعـالية الـخـالـصـة المـنـزـهـة عنـ الـمـحـاكـمـاتـ.

وفي مثل هذه المذاهبـ، يـقـيـ الأـمـرـ الأـهـمـ دائـماـ هوـ النـتـيـجـةـ التـيـ تـخـلـصـ الـيـهاـ بشـأنـ فـعـالـيـةـ الـإـنـسـانـ وـدورـهـ فيـ الـوـجـودـ.

فقد يـكونـ نفسـ الفـهـمـ مـؤـديـاـ إـلـىـ نـتـيـجـتـيـنـ مـتـاقـضـيـنـ، فـلـمـ يـنـدـرـ عـبرـ التـارـيخـ الـإـسـلامـيـ أنـ انـطـلـقـ الـبعـضـ مـنـ الرـضاـ بـالـمـشـيـةـ لـتـأـكـيدـ الـجـبـرـ وـنـفـيـ الـقـدرـةـ عـنـ الـإـنـسـانـ إـطـلاـقاـ أوـ نـسـبيـاـ.

1- الفتوحات المكية 1/693.

وفي المقابل، لم يكن الاعتراف بمشيئة الله عند آخرين ليفي دور الإنسان وإرادته بحسب فهم شرعي معين طبعاً.

وقد وصل «ابن عربي» عن طريق تأملاته وإلهاماته، إلى النتيجة الثانية فأعلى حرية الإنسان وأقام أساس الإرادة، وعد الوصول إلى مرتبة الكمال الإنساني، وهو الأمر المطلوب شرعاً في نظره، واجباً ومسئولة هما المكونان لمعنى وجود الإنسان وسر ظهوره في عالم الموجودات. وهذا هو المهم، التجربة الإنسانية على أنها أولاً وبالذات، مغامرة في هذا الوجود الرحب واندفاع من مرتبة الكائن إلى آفاق الإنسان. وأكّد على وجوب التخلّي بالشجاعة، تلك الشجاعة الخلاقة والنادرة المثال والتي تمكّن الكائن من إحداث القفزة من العدم خروجاً من هيكله، إلى ماذا؟ ليس بدرى أولاً، ولكنّه يجد أخيراً أنه لم يخسر إطلاقاً إذا غامر، ففي المغامرة الحياة.

يقول «ابن عربى» واصفاً موقف الإنسان أمام الوجود:

<p>لم ير الحق جهاراً علناً راجعاً للكون يبغى البدنا للذى يحيى نتر منه الجناء^(١)</p>	<p>كل من خاف على هيكله فـتراه عنـدما يـشهد وترى الشجعان قدماً طلبـاً</p>
--	--

فالبشر صنفان، صنف احتواه **البيكل** فتوحد فيه ورضي بنفسه بحدوده، سواء عن علم أو عن جهل، بلتقى في معنى هذا الصنف الأول، كل من حصر كيانه في الجسد فقط، ومن حصر معرفته في العقل فقط وكذلك من خيل إليه أن منتهي حياته، الحياة الدنيا فقط.. فكل هؤلاء، أقاموا جدران **البيكل** وحددوا موضع عبادتهم وعينوا إلهم. فلم يكن لهم أبداً أن يغامروا بالخروج عما ألفوه، وبـ**كفران إلهم** الذي صنعواه.

أما الصنف الثاني، فهم الذين رأوا الحدود فذكرتهم بوجوب التجاوز. شاهدوا أجسادهم فدعتهم إلى الأرواح. ونظروا إلى عقولهم فما أغرتهم حدودها بالسكن، بل اندفعوا يتلمسون السبيل إلى معرفة قلبية متتجددة موصولة بالملأ الأعلى. ودعتهم الدنيا ووعدهم بتحصيل الآمال، فللموا أن ذلك باب النهاية. فاندفعوا نحو أخراهم غير هبابين. وفي كل نقطة، وعند كل تجاوز، كانوا يستعينون بإرادة جباره قوامها إيمان صحيح قائم على علم صحيح، مع صدق وجداً ذكي فيهم لوعة الحنين إلى الحق في كل شيء.

يصف «ابن عربي» موقفه وهو يواجه قدره المجهول، ويفامر بالقاء نفسه في ظلمة الوجود وفي غياب الحرية والاحتمال لا دافع له إلا إيمانه، بأنه ما دامت النهايات مجهولة، وما دام الوجود مفاجأة، فإن خوضها خير من الوقوف وإدعاء المشاهدة يقول بعد أن بين أنه خاطر بالقاء نفسه في خضم الوجود دون أن يعول على أي مصدر للأمان يحميه «ومع هذا، خاطرت بذاتي، لأنني قلت: أنا في ظلمة على كل حال. فسواء علي قعدت أو تصرفت، فإني إذا قعدت لم آمن أن يأتيني حيوان يؤذيني. وإن تصرفت لم آمن أيضاً من حيوان يؤذيني، أو مهلك أقع فيه، فالثابت في التصرف أرجح لي. فترجمته على القعود طلباً للفائدة. فبينا أنا كذلك إذ فجئني نور الشرع من خارج بصورة سراج مصباح لا تحركه الأهواء..»⁽¹⁾.

إن الشريعة نور، ولكنها من أجل السالك وليس المسترخي. وإن الدين محجة بيضاء، ولكنه من أعلن الطلب وشحد الإرادة، لا من أعلن التسليم الكاذب وتخلى عن إرادته المشروعة لقوى وهمية هي في الغالب، قوى شيطانية ما تثبت أن تصليه نار الهزيمة والذلة والهوان. يقول السالك الذي وفي حق الطلب «فاجتمع نور البصر مع هذا النور الخارج (نور الشرع)، فكشفنا ما في الطريق من المهالك والحيوانات المضرة. فاجتبنا كل ما يخاف منها ويحذر، وسلكنا محجة بيضاء ما فيها مهلك»⁽²⁾.

لذلك فإن تأويل الطريق الصوفي يكون على النحو التالي: أفعل، فإذا وصلت إلى الحقيقة فسلم لها. وعلى مستوى الإرادة: كن مریداً، فإذا عرفت الله فلتكن إرادتك عين إرادته. وقل حينئذ «أريد ما تريد». وضم الفعل إلى الفعل فيفعل الله وأنت الظاهر بالفعل، وتقنع أنت فيما ظهرت بغير ما شاء الإله. فالحقيقة في النهاية، هي إثبات الفعل الواحد للوجود الواحد «فإن قلت: وما الحقيقة؟ قلنا سلب آثار أوصافك عنك بأوصافه، بأنه الفاعل بك فيك منك لا أنت، ما من دابة إلا هو آخر بناصيتها»⁽³⁾.

ورغم أن أغلب دارسي التصوف قد استهلكوا القول المعتمد بأن الصوفية هم سادة من تذرع بالجبر، إلا أن البعض الآخرين وصلوا فعلاً، وعن طريق تحليل أبعاد التجربة الصوفية في مجتمعها، إلى المعرفة بمركزية فكرة الإرادة في التجربة الصوفية والتي هي باب بلوغ الحرية كمطلوب صوفي لا يدانه أي مطلب آخر. يقول «محمد كمال الدين إمام» مؤكداً على أن

1- الفتاحات المكبة 357/1.

2- ن، ن، ص

3- ن، م 132/2.

الطريق الصوفي بذؤه حرية الإرادة ونهايته إرادة الحرية: «إن للصوفية موقفاً متميزاً، بدايته حرية الإرادة وغايتها إرادة الحرية أو بتعبير أدق تحرر الإرادة. أما إن موقفهم يبدأ من حرية الإرادة فذلك لأنه يبدأ بالتكليف»⁽¹⁾.

وبالفعل، فإن حرية الإرادة والتي يعبر عنها الانخراط الحر في «الطريق» إنما تهدف في النهاية وبعد ممارسة أنواع من التحرر، إلى تحرير الإرادة نفسها والتي تتطلق في البداية مكبلة إلا من لوعة شديدة تدفعها إلى النظر فقط إلى المستقبل. هناك، حيث في آخر الطريق، إنسان يقدر على أن يجعل من العالم لعبته التي يحركها بـ«همة» هي أقوى ما عرفه البشر من أنواع الإرادة.

والوصول إلى مرتبة التصرف بالهمة «في العالم»، أمر معروف عند العارفين. وقد تحدث عنه «ابن عربي» في أكثر من موضع. من ذلك أنه ذكر أن الصوفي «أبا السعود بن الشبل» قال لأصحابه المؤمنين به: إن الله أعطاني التصرف منذ خمس عشرة سنة. وتركناه تظرفاً⁽²⁾. ويتحدث «ابن عربي» بعد ذلك عن نفسه مشيراً إلى أنه هو أيضاً قد حاز هذا العطا، ولكننه ما ترك التصرف إدلاً ولكن لكمال المعرفة بالله». وأما نحن فما تركناه تظرفاً (وهو تركه إيشاراً) وإنما تركناه لكمال المعرفة. فإن المعرفة لا تقتضيه بحكم الاختيار. فمتي تصرف العارف بالهمة في العالم فعن أمر إلهي وجب، لا باختيار⁽³⁾.

ومهما يكن من شأن هذه الفكرة الغريبة ومدى صحتها، فإن مجرد الحديث عنها في الأحاديث الصوفية يدل فعلاً على أن القوم كانوا يناضلون من أجل إنسان بإمكانات لا محدودة وخصوصاً، بإرادة لا تقاوم.

و واضح أن وراء مثل هذا السعي الجزئي لاخضاع العالم والهيمنة على ناموس الكون شدة تأثير الصوفية بالأئبياء الذين برزوا في بعض فترات رسالاتهم، بقدرات خارقة جعلتهم يأتون بالمعجزات والخوارق التي سيدعى الصوفية، أن لهم نصيباً منها باعتبارهم ورثة للدرب النبوى، فيما أطلقوا عليه اسم الكرامات.

والسؤال الذي نريد أن نطرحه الآن هو: من وراء هذا الطموح الرهيب إن صح التعبير؟ هل وراءه إرث سلطوي استبدادي طاغ، جعل من الفرد يهفو إلى أن يجعل من ذاته سلطة كاملة

1- د. محمد كمال الدين امام: المسؤولية والحرية عند المتصوفة مجلة المسلم المعاصر العدد 34، فيفرى 1983، ص 139، 140.

2- فصول الحكم 129/1

3- ن.م، نص

ترد على الاستبداد بالكامل إذ لا ريب أن «الاستبداد الذي يشقى كأهل المجتمع هو الشرط لكي يتطلع الفرد إلى حرية تامة لا مشروطة»⁽¹⁾. أم أن وراءه فعلًا إرادة نزاعة إلى أن تفعل وبشروط إنسانية، فعلًا يتجاوز كل حدود الواقع. إرادة مؤمنة أن في إرادة التغيير بصفة مطلقة يمكن أن يحدث التغيير المطلوب؟

ولم لا، ما دام الأمر ينطلق من حرية مطلقة أساسها توحد مع الوجود، وشعور، العبد أنه يفعل ببارادة الله التي لا إمكان لعارضتها.

وقد يهول الحديث عن المطلق هنا أقواماً، غير أن الأمر يبدو عاديًّا بل طبيعيًّا بالنسبة لمن وقفوا على الحدود، ونظرلوا إلى جوهر الماهيات، فعرفوا أن الحرية مثلاً لا تجزأ. وأن معنى أن تكون مريداً، أن تملك الإمكانيات مرة واحدة لا مجزأة منقوصة. ذلك هو السر الصوفي، وهو أيضاً المبدأ الوجودي والذي عليه وحده يمكن أن تقوم وجودية إنسانية. وهو سر لا يتأتى بمجرد التأمل. وليس كذلك نتيجة لنظرة ظاهرية للأمور، وإنما في التجربة يقع الاكتشاف. وفي الحوار مع الذات يقع اكتشاف أبعادها. يقول عبد الله العروي «والتجربة الصوفية هي التي تمكّن الفرد من أن يتمثل الحرية بالمعنى المجرد المطلق. وبعد هذا التمثال يستطيع أن يعي ثقل الاستبداد، بل أن يراه ويحكم عليه»⁽²⁾.

أجل، فباحساس الصوفي في مسار انتصاراته على الأهواء وعلى الشهوات، وفي درب تطهيره من أحکام الآخر وقيمه، بذاته الجديدة، تتولد في شرط إنساني جديد مفعّم بالإرادة والقوة، يصل في النهاية إلى الشعور الفعلي والصادق بان السلطة في شكلها الكليني، والتي ليست في جوهرها إلا تجميعاً لتلك السلط الجزرية التي قاومها المرید، ليست أيضًا عدواً غير قابل للاقتحام. على العكس، إن الصوفي يشعر دائمًا، إن كان صادقاً بالفعل، أنه ينمّي في دخلته سلطاناً قوياً ويهيئ له من شروط القوة والتمكّن ما يجعله عند الظهور بعد البطون، قوة لا تهزّ. ذلك السلطان القوي هو الصوفي نفسه الذي مارس الامتحان تلو الامتحان ليقف في النهاية خصيماً للسلطان بسلطان مبين.

إن سير الصوفية تعج بأسماء أولئك العارفين الذين هيأت الأقدار لسلطانهم الاحتكمان بسلطان الزمان. فحكموا عليه، وألزموه المقام (الوضع) ونصحوه فرضخ وبكي رمراً للاعتراف وعلامة على التسلیم. أما المظہر الأتم والمجلی الأکمل للإرادة الصوفية الرفيعة. فهم

1- عبد الله العروي: مفهوم الحرية، بيروت دار التنوير والدار البيضاء، المركز الثقافي العربي ط 22، 1983، ص 22.

2- ن، ن، ص

أولئك العارفون الذين قادوا الثورات تلو الثورات مطالبين بالعدل، ورافعين شعار توحيد سلطاني الأرض والسماء ويشهد التاريخ أنهم ليسوا قلة عبر تاريخ المسلمين، وأن «الأمير عبد القادر الجزائري» «المجاهد الشهير، ليس أولهم وأيضاً ليس آخرهم».

ذلك هو على ما يبدو لنا، الوجه الصحيح للعارف الذي يتجلّى كثائر بلا حد، على أنماط التعسف بلا حد. كيف لا، والعارف إنما يقاوم فكرة الحد في ذاتها عندما تتجلّى له في شكل معرفة محدودة أو حياة محدودة، وأيضاً كذات محدودة.

فتدريب العرفان هو أولاً وبالذات، درب الثورة. الأمر الذي يجعلنا نتحدث عن «العرفان الشوري» الذي تلقّي فيه إرادة الله بشهادة الإنسان لتكوين القضاء والقدر، الذي نؤوله في النهاية بمعنى الإنسان الرباني أو الإنسان بصفات إلهية، أي في النهاية، المسلم الذي تبدى للشاعر الملا محمد إقبال «على أنه قضاء الله وقدره». فقال «المسلم الضعيف يعتذر دائمًا بالقضاء والقدر، أما المؤمن القوي فهو بنفسه قضاء الله الغالب وقدره الذي لا يرد»⁽¹⁾.

ذلك أن الصوفي في النهاية، هو ذلك المسلم «الذي أحسن تربية شخصيته وعرف قيمة نفسه»⁽²⁾. فحق على الله أن يجازيه بأن «لا يقع في العالم إلا ما يرضاه ويحبه»⁽³⁾.

ج- سطوة الأسباب وحكمة الإخلاص:

لاحظنا أن الكائن قد اكتشف القضاء كإرادة كلية تحكم الوجود في كل مظاهره وفي كل أبعاده العلوية والسفلى. فكأن القضاء ليس إلا حقيقة الوجود، من حيث هو واجب وجوده على ما هو عليه. الأمر الذي يسهل إلى حد كبير، التوحيد بين معنى الذات الإلية ومعنى ظهورها وتجلّيها في مراتب العوالم الوجودية كقضاء. وفي كلمة تجلّى القضاء للسالك على أنه وجه الله الذي هو من ناحية عين الوجود، ومن ناحية الفعالية، الحاكم على الوجود أي قضاء الم قضي. هذا على مستوى الوجود ككل، أما على مستوى العالم، فإن القضاء باعتبار اتصاله بالموقع يتعين ويتعدد للحكم والهيمنة أيضًا في دائرة الموضوع. وبما أن موجودات العالم متاهية محددة، وهي على ما يرى «ابن عربي»، تعينات لوجه الحق، فإنها لا تقبل من القوانين إلا ما كان معيناً محدوداً ليقع الوصل بين كل أجزاء الكون. ولكي يضمن القضاء الإلهي هيمنته الكلية، تنزل في أشكال محددة وفي قوى مقدرة، ليربط كل

1- أبو الحسن الندوبي: روانع، إقبال، دمشق، دار الفكر ط1، 1960، ص.57.

2- ن. م، ن. ص.

3- ن. م، ن. ص.

أجزاء العالم ببعضها، ويصل الحركة الموضعية بالحركة الكلية، حركة الوجود. حينئذ أصبح القضاء قدرًا أي حكمًا مقدراً مضبوطاً، محدوداً في شكله وفعاليته وفي مدى بقائه وتأثيره.

فالقدر، هو السبب الواثل بين الذات الإلهية وبين العالم. وبما أن كل موجود متعين هو شكل ومقدار في موضع، فإن كل مفردات العالم أقدار، أي تجليات على قدر، للذات الكلية الإلهية. وبما هي كذلك، فهي أسباب سواء على المستوى الوجودي أو المعرفي، في الوصول إلى الحق. غير أنها بما هي أقدار أي متجليّة تجلّياً متعيناً محدوداً على شكل حركة ونظام محددين، فإن تعبيرها عن الحق يبقى أبداً تعبيراً نسبياً. وإن أي نظر إليها خارج الدائرة النسبية، قد يكون لا باباً لوصول القدر بالقضاء والعالم بالله كما هو المطلوب، وإنما منطلقاً يؤسس الانفصال ويوحي بانفلاق نظام العالم. الأمر الذي يؤدي في النهاية فعلًا، إلى تاليه الأسباب وإلى الانحصار بالوضع عن الكل، ويعتبر ثان، الاكتفاء بالعالم ونسيان الله.

ماحقيقة قانون العالم؟ وما هو سر الترابط السببي بين كل ذرات الكون؟ ثم وإذا يتأكد أننا في عالم يحكمه السبب (القانون)، إلى أي مدى يجب الاعتراف بسلطة السبب؟ تلك أسئلة عديدة تشكل الجزء الثاني من الشائنة، أي القدر الشافع للقضاء شفاعة العالم لله، والتي نريد من وراء طرحها أن نصل إلى الإجابة عن الإشكال المركزي التالي: إذا كان المرید قد وصل إلى الاعتراف بالقضاء والرضاخ له من حيث هو إرادة الوجود الكلية التي لا تقاوم، فما هو موقفه من الأسباب بما هي قوانين العالم المتجليّة كروابط حتمية من جهة ولكن نسبة أيضاً من جهة ثانية؟.

يؤكد «ابن عربي» أن العالم منذ خلقه الله ضمنه قوانينه الرابطة بين أجزائه والموجهة لحركته وجعلها حقائق ذاتية له لا خارجة عنه ولا منفصلة. ويستشهد في هذا الإطار بالرواية القرآنية لقصة خلق العالم والتي نص فيها الله تعالى أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم فرغ من ذلك «وما كان فراغه عن مانع شغل. وإنما أراد بذلك التزية، أي أن الأمور لا تقع إلا على ما هي عليه في نفسها»^(١).

فتحديد مدة الخلق، تأكيد إلهي على أن العالم بما فيه ومن فيه، وجود موضعي متعين، محدود بحد دقيق في أيام الله التي لا تحد. وإذا ذاك فإن أي رؤية للعالم تتجاوز دائرة التقدير النسبية، رؤية خاطئة، وهي تعبير عن موقف صاحبها وليس عن حقيقة العالم. وبما

أن العالم خلق الله، فهو على التحديد تجل للإبداع الإلهي الأسمائي. فالله لا يصنع بذاته وإنما بأسمائه. فوراء كل حقيقة من حقائق العالم، اسم الله دبر وجودها وأخرجها على ما هي عليه. ولو دققنا التعبير لقلنا، إن حقائق العالم وقوانينه هي في حد ذاتها أسماء الله تعالى «فجعل الله عين الأسباب أسماء له. فاسماء الأسباب من أسمائه تعالى حتى لا يفتقر إلا إليه»⁽¹⁾. الافتقار كما يرى «ابن عربي»، لا يكون إلا للحق تعالى. ولذلك ظهر الله في الأسباب، وجعلها عين أسمائه حتى لا يرجع الخلق إلا إليه. وبما أن الخلق يفتقر بعضهم إلى بعض، فإن أسماءهم هي أسماء الله تعالى لا سبيل إلى غير هذا المعنى، وإلا وجد من يفتقر إليه سوى الله، ودخلت الشووية في صلب الوجود. يقول: «ابن عربي» «فإن العالم مفتقر إلى الأسباب بلا شك افتقاراً ذاتياً. وأعظم الأسباب له سببية الحق. ولا سببية للحق يفتقر العالم إليها سوى الأسماء الإلهية». والأسماء الإلهية، كل اسم يفتقر العالم إليه من عالم مثله أو عين الحق. فهو الله لا غيره، ولذلك قال:

﴿كَمَا كُلِّمَ النَّاسُ أَسْمُّ الْفُقَرَاءِ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾⁽²⁾

ومعلوم أن لنا افتقاراً من بعضنا لبعضنا فأسماؤنا أسماء الله تعالى، إذ إليه الافتقار بلا شك⁽³⁾. ويخلص «ابن عربي» إلى الاستنتاج أن الأسباب بما هي عين الأسماء الإلهية المظورة لمفردات العالم على ما هي عليه، وبما هي مجال للتداريب الإلهية وفيوميتها وغيرها من الأسماء المتصلة بالتكوين والتحريك والتداريب، فمن المستحبيل رفعها لأنها عين الواقع والواقع لا سبيل إلى دحشه مطلقاً «فالأسباب محال رفعها، وكيف يرفع العبد ما أثبته الله؟ ليس له ذلك. ولكن الجهل عم الناس فاعمامهم وحياتهم وما هدفهم»⁽⁴⁾.

فالأسباب بما هي قوانين العالم وواسطة انتظامه الذي يمثل في التأويل الصوفي، خضوعه لربه واستناده إليه في وجوده، لا ترفع أبداً. فهي حل الله الذي يصل الإنسان بربه، وهي المذكر بهيمنته تعالى على العالم، وهي أخيراً قدره المقدور الذي أظهر قضاياه في خلقه بما شاء وأراد أزلاً وسجل في كتابه المسطور. فليس للإنسان أن يفكّر مطلقاً في إمكانية التغافل عن سلطة الأسباب وتجاوزها. فلا تجاوز للسبب إلا بسبب آخر «فحجب الأسباب

1- الفتوحات المكية 208/3.

2- سورة فاطر: الآية 15.

3- فصوص الحكم

4- الفتوحات المكية 2/ 653.

مسدلة لا ترفع أبداً فلا تطمع، وإن نقلك الحق من سبب فإنما يننقلك بسبب آخر. فلا يفقدك السبب جملة واحدة، فإنه حبل الله الذي أمرك بالاعتراض به⁽¹⁾. هذا التجلي للأسباب الكونية على هيئة أنظمة صارمة وحركة منظمة لا يشوبها الاضطراب ولا الخلل، يجعل منها السلطة التي تحكم العالم، والتي تخضع كل شيء فيه لأنظمتها وقوانينها. وباعتبارها سلطة، فإنها قابلة لأن تؤول فتحتسب كسلطة مطلقة، أو أن ينظر إليها في إطارها الحقيقي من حيث هي مطلقة الفعل في مجالها، ممنوعة عن ذلك خارج هذا المجال.

وهنا، أمام سلطة الأسباب. انقسم الناس كما بين «ابن عربي» إلى قسمين:
القسم الأول عامة الناس، الذين نظروا إلى العالم بما وجدوا غير الأسباب تحكمه فألهوها وما استطاعوا تجاوزها، فخضعوا لها وعبدوها.

والقسم الثاني ويتمثل في العارفين، الذين استطاعوا دائمًا أن يحافظوا على الفهم الموضوعي والسليم لسلطة الأسباب من حيث هي أولاً وبالذات سلطة في الموضع، وفوق كل ذلك من حيث هي تجليات للقضاء الإلهي الحاكم على كل شيء، حتى على الأسباب نفسها. يقول «ابن عربي»: ثم إن الله جعل الأسباب حجبًا عن الله. ورُكِنَ التفوس إليها. ونسى الله فيها. وانتقل الاعتماد عليها من الخلق⁽²⁾. هؤلاء الخلق الذين اعتمدوا على الأسباب، هم عامة الناس الذين رأوا أن كل شيء يحدث في العالم بحسب أسباب محددة، وأن السبب لا يختلف أبداً فربطوا الإيجاد به ونسبوه إليه، واعتبروا التفسير بالأسباب، تفسيراً نهائياً للكون.

وكل إثبات عقلي للأسباب في عرف «ابن عربي»، هو إشراك بالله وتاليه لقانون وترتبط في الشووية والتمدد، سواء أكان ذلك عن علم أو عن جهل يقول «ومن أثبتها (الأسباب) عقلًا فهو مشرك وإن كان مؤمناً. فما كل مؤمن موحد عن بصيرة شهودية أعطاه الله إياها»⁽³⁾. ويعني الإثبات العقلي للأسباب، اعتبارها المبدأ الأول والأخير لتفسير وجود العالم، والقوة الوحيدة الواقعية والحقيقة المحركة للموجودات. وهذا في الحقيقة، جوهر الموقف الإلحادي الذي ينفي أي مبدأ إلهي موجود خارج العالم، بل ينفي كل وجود خارج دائرة العالم. وينظر إليه كنظام مغلق يحوي تفسيره في قوانينه وحركاته. إن الماركسية، الفلسفة الأكثر تعبيراً عن الاتجاه المادي الإلحادي في تصور الوجود، لا تخرج عن هذه المقوله في فهمها لسيطرة

1- الفتاحات المكبة 249/3

2- نـ 490/2

3- نـ 358/3

الحتمية على مستوى العالم (ديالكتيك الطبيعة المادي) أو على مستوى حياة الإنسان نفسه (المادية التاريخية وقوانين الاقتصاد السياسي). ولذلك فقد كانت هذه الفلسفة صادقة في الوصول إلى النتائج الموضوعية التي تترتب على مثل تلك النظرة المغلقة إلى العالم، والمتمثلة في تأكيد الإلحاد أولاً، ونفي الحرية الإنسانية ثانياً.

ذلك أنه لا إمكان للحديث عن الحرية الإنسانية في إطار عالم تسيره قوانين بحسب ضرورات نهائية، فإن أمكن فكحداثي الماركسيين على حرية وعي الضرورة ومعرفتها أملاً في الاستفادة منها. الأمر الذي يحدد وجود الإنسان في العالم بكونه وجوداً انتقائياً بالأساس. التأويل المادي للعالم، والذي يحيله نهائياً إلى قوانينه وأسبابه هو بحسب «ابن عربي»، منتهى فهم الإنسان الحيوان للوجود، وغاية معرفته بريه. فالإنسان الحيوان، هو الذي اعتمد السبب «فأشرك وألحد وإلى أرض الطبيعة أخلد»⁽¹⁾. هيأ بإيمانه هذا، المجال فسيحاً للأسباب لكي تحكمه وتعلن ظهورها بشكل سلطوي ربوي في ذاته، الأمر الذي سيجعل من هذا الكائن في حالة فقر أبدى إلى العالم⁽²⁾.

والسبب الرئيس الذي يجعل من الإنسان عابد الأسباب، مرتكنا إليها، كونه لم ير وجه الله فيها، وقبل ذلك لم يعرف الله في مطلق حضوره، أي كفة ضاء مستوعب للوجود بكل أطرافه. والعارف في نظر «ابن عربي»، هو الذي سيقدر أن يفقه لعبه القضاء والقدر، أي تجلي الله المطلق في القضاء، وتجليه الجزئي في القدر، نظراً لمقدراته على «مطالعة الأمر بطريق الإحاطة من كل وجه»⁽³⁾. فما هي ملامح النظرة العاملة للأسباب وما هو تأثيرها للقدر؟ رأينا أن «ابن عربي» يعتبر الأسباب عين أسماء الله المتوجهة على العالم بالإيجاد والتدبر. وبما أن الأسماء هي تعينات في صلب الذات الإلهية، فإن الأسباب هي تعينات وأقدار في صلب القضاء الشامل الذي هو الوجود الواجب في مطلق ظهوره ومطلق وجوده. وبما أنها مظاهر للحق، وسببه الذي يربطه بالعالم، فإن الأسباب محال رفعها على ما أكدنا. غير أن ظهورها على شكل قوانين ثابتة، وتجليها على هيئة محركات لفردات العالم، لا يعني أنها فعلاً هي الموجدة للعالم ولا هي المدببة له أصلاً. فإن السبب كما يقول ابن القيم: «لا يستقل بالإيجاد وجعله سبباً هو من نعم الله عليه»⁽⁴⁾. ويضيف ابن القيم مبرزاً النظرة الإسلامية

1- الفتوحات المكية 16/2.

2- انظر ن م 308/4

3- ن م 59/2

4- «ابن القيم»: شفاء العليل ص 37

المتعارفة للأسباب، والتي بربرت خاصة لدى الأشاعرة والسلفية دون المعتزلة «فالسبب والمسبب من إنعامه (الله). وهو سبحانه، قد ينعم بذلك السبب وقد ينعم من دونه فلا يكون له أثر. وقد يسلبه تسببيته. وقد يجعل لها معارضًا يقاومها. وقد يرتب على السبب ضد مقتضاه فهو وحده المنعم على الحقيقة»^(١) ..

تلك هي النظرة الإسلامية السائدة للأسباب وللقوانين الكونية، والنابعة فعلاً من استئهام حقائق الإيمان بالله الذي يقتضي أولاً وبالذات توحيداً خالصاً لله الحال، وأيضاً لله المدبر.

و «ابن عربي»، لا يتجاوز هذه النظرة في الحقيقة، غير أنه لا يميل إلى تحرير المسألة بحيث قد يفترض أن هناك تعارضًا بين إرادة الله و فعل الأسباب، وإنما يحاول دائمًا أن يؤكّد، أن عين الأسباب هي عين إرادة الله في موجود وفي وضع محدد. فالأسباب، «الولا وجه الأمر الإلهي فيها. أو هي عين الأمر الإلهي، ما تكون عنها شيء أصلًا»^(٢). ذلك هو الإيمان الأساسي الذي سيبني عليه «ابن عربي» فلسفته في تحرير الإنسان من سطوة الأسباب، ومن «لاهوتها» المتورّم.

فإنطلاقاً من تأكيد صدورها عن الله، تفقد الأسباب ضرورتها المطلقة ويصبح وجودها «جعلاً من عند الله، أي إحداثاً وتعييناً». ولذلك فإن «من أثبتها جعلًا فهو صاحب عبادة»^(٣). ويشير «ابن عربي» إلى أن إثبات الأسباب جعلًا لا يمكن أن يحصل من دون الإيمان والتوحيد. ففي حديثه عن «توحيد الذكرى» يبين أن استيلاء الفقلة على الناس يجعلهم لا يرون وجه الحق في الأسباب ناهيك أنه فعلًا ليس ثمة إدراك يشهد به عين وجه الحق في الأسباب التي يكون عنها التكويرين»^(٤). وبقي الإنسان غافلًا يمارس الأسباب دون النظر إلى أصلها، حتى تأتيه الذكرى على شكل يكشف له ما وراء السبب.

حيثئذ، ينبع من أناب. وقد لا يكتثر صاحب القلب الأغلف الذي امتلاً إخلاصاً لصنم الأسباب. فلا إمكان لإحداث القفرة من عالم الأسباب إلى مسبب الأسباب من دون الإيمان، لأنّه لا واسطة فعلية يمكن أن تكشف بوضوح كاملاً الرابط بين الأسباب وريها. وعليه فإن عزو الأسباب إلى السبب الأول الإلهي الفاعل، يبقى دائمًا، وهذا في الحقيقة إشكال مسألة

1- «ابن القيم»: شفاء العليل ص 37

2- الفتوحات المكية 420/2

3- ن م 358/3

4- ن م 420/2

الإيمان بالغيب، مشروعًا للإيمان أي قرراً و اختياراً مهماً بدا من قيمة الأدلة العقلية، ومن دلالة القانون نفسه في انتظامه ورتابته على الوجود الإلهي. فالخطأ الواصل بين الميتافيزيقا والفيزيقا، هو أبداً خط الإيمان الذي لا يبني على غير دليل، هذا صحيح، ولكنه أيضاً ليس في النهاية، سوى مغامرة وتجرية فردية في الانتماء إلى سلطة لا يستطيع أغلب البشر رغم إيمانهم بها أحياناً أن يستحضروها وهم يتعاملون مع الأسباب، ويخوضون لحج بحر العالم الفسيح.

ولذلك فقد اعتبر «ابن عربى» أن التوحيد بين السبب ورب السبب الذي يبرز في النظر إليهما معاً، فيرى السبب وفيه وجه ربه، أو في النظر إلى رب السبب قبل السبب، فلا يرى العبد شيئاً إلا رأى الله قيله، هو خاصية «الرجال» من أهل الله وخاصة «الملامية» الذين منهم رسول الله ﷺ.

فهؤلاء الحكماء «وضعوا الأمور في مواضعها وأحكموها»⁽¹⁾. وذلك أنهم «أقرروا الأسباب في أماكنها، ونفوها في الموضع التي ينبغي أن تتفق عنها»⁽²⁾. وكان موقفهم من العالم والخلق، أنهم ما «أخلوا بشيء مما رتبه الله في خلقه على حسب ما رتبوه. فما تقتضيه الدار الأولى تركوه للدار الأولى.

وما تقتضيه الدار الآخرة، تركوه للدار الآخرة⁽³⁾. فإذا ما تساعنا عن السر الذي مكّن هؤلاء المحظوظين من حسن النظر إلى الخلق وإلى العالم، أجاب بأنهم «نظروا في الأشياء بالعين التي نظر الله إليها. لم يخلطوا بين الحقائق فإنه من رفع السبب في الموضع الذي وضعه فيه واسعه وهو الحق، فقد سفه واسعه وجهل قدره. ومن اعتمد عليه فقد أشرك وأحد وألى أرض الطبيعة أخذل»⁽⁴⁾. فالملامية قررت الأسباب ولم تعتمد عليها. وموقف الملامية «من الأسباب، هو نفس موقف القطب» من رجال الله أيضاً، والذي رغم أنه «لا يرى من الأشياء، إلا وجه الحق فيها»⁽⁵⁾. لشدة إيمانه بربه، إلا أن ذلك لم يمنعه أن «يضع الأسباب ويفقها ويدل عليها ويجري بحكمها»⁽⁶⁾. بل وهذا هو المثير، «ينزل إليها حتى تحكم عليه، وتؤثر فيه»⁽⁷⁾.

1- الفتوحات المكية 16/2.

2- ن، م، ن ص

3- ن، م، ن ص

4- ن، م، ن ص

5- ن، م 573/2

6- ن، م، ن ص

7- ن، م، ن ص

ذلك هو في عرف «ابن عربي»، الرجل الذي التزم عبوديته التزاماً حقيقياً وظهر بها حقيقة وحالاً سلوكاً فلا «معنى للعبودية إلا هذا، دخوله تحت رق الأحكام ورق الأسباب»⁽¹⁾. فالملوم هو العبد الخالص الذي ليست «فيه ريانية بوجه من الوجوه»⁽²⁾.

هنا يجدر بنا أن نتساءل عن السر الذي جعل من الاعتراف بالأسباب والرضوخ لها، باباً لمزيد الشعور بالعبودية لدى العارف. الأمر الذي يعني على ما قدرنا مزيد الشعور بالحرية أيضاً. فمدى الحرية مرهون أبداً، بمدى تحقق المحبة والعبودية عين المحبة، في حين أن إعلان هيمنة الأسباب كان مدخلًا للالحاد عند آخرين أو على الأقل سبباً في الشعور بالقهرا والحصر، فهر العالم وحصر قوانينه التي تجعل الحد مشهوداً في كل شيء، وتضحك من كل محاولة في المطلق؟

والجواب كما نستخلصه من أفهام «ابن عربي»، يتمثل في ما يمكن أن نسميه حكمة الإخلاص. فكيف ذلك؟

تتعلق من تعريف «ابن عربي» للعبادة الخالصة لله تعالى، حيث يقول «وأمرنا (الله) أن نعبد مخلصين له الدين. وقال:

﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْحَالِصُ﴾⁽³⁾

وهو الدين المستخلص من أيدي ربوبية الأشكوان، فإذا لم ير الإنسان شيئاً سوى الله، وأنه الواضع أسباب المضار والمنافع، لجا إلى الله في دفع ما يضره ونيل ما ينفعه من غير تعين سبب. فهذا معنى الإخلاص⁽⁴⁾. فالإخلاص هو الوصول إلى الله في ذاته، وتجاوز المظاهر إلى المظهر، والأشكوان إلى المكون. وبما هو كذلك، فهو يتحقق معرفة صافية ومحمية بالرب تجلو عن القلب كل الريون والأوهام التي قد توحى بوجود قوة فاعلة سوى الله تعالى. حينئذ، يبلغ العارف مقام المشاهدة فيرى الأشياء «بدلائل التوحيد»⁽⁵⁾. ويرى «الحق في الأشياء»⁽⁶⁾. فيصل إلى يقين لا شك فيه.

1- الفتوحات المكية 228/2.

2- نـ مـ 573/2.

3- سورة الزمر: الآية 3.

4- الفتوحات المكية 221/2.

5- «ابن عربي»: حلية الإبدال، ص 23.

6- نـ مـ نـ صـ

والإخلاص معناه الأعمق، هو عبادة الله القائمة على الكشف وعلى هتك الستر، ولذلك قيل فيه «أَنْ تَعْبُدَ اللَّهُ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ مَا كَنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكُ»^(١). وإذا ما تكشفت الحقائق، ويدا للإنسان حقيقة الأسباب ومن هو المسبب لا عن سبب. حينئذ، يمتنع على سلطة ما سوى الله ويستحيل على الأسباب أن تتبدى له في وهم الربوبية. ذلك أن «الكشف يمنعه أن يكون عبداً لغير من يستحق أن يكون له عبداً»^(٢).

إن الكون مبني على قاعدة السبب من أدنى عنصر فيه إلى أعلى.

وإن الإنسان ليتعلم هذه القاعدة منذ نعومة أظفاره، هذا إن لم تكن فعلاً من المقولات العقلية الأولية كما يشير إلى ذلك العقليون. وإن الدرس اليومي الذي يتكرر أمامنا سواء ونحن نتأمل العالم، أو نمارس الحياة في المجتمع، أنه لا إمكان لحصول شيء من غير سبب. ولذلك فهل من المستغرب أن يصل الكائن أخيراً إلى إعلان ألوهية الأسباب، وإلى الانحراف ضمن قانون العالم انحرافاً نهائياً يصعب معه القبول بأي إيمان يحيل على اللا سبب؟

ما نستشفه عن طريق الواقع على الأقل، أن أغلب البشر انخرطوا سواء عن قصد أو عن جهل، في دائرة عبادة الأسباب وتاليه قانون العالم. والحقيقة، أن التلازم بين الإيمان بالغيب والمقدرة على تحطيم سلطة الأسباب، في العقل والوجودان طبعاً لا في الواقع، أمر أكيد. ودليل ذلك أن نقايضه صحيح تماماً. فكل رفض لعالم الغيب، ول فكرة الألوهية على وجه التحديد، لا بل كل تهاون في التعامل الجدي مع مسألة الإيمان الأمر الذي يتمثل في ظهور أنماط الإيمان البائسة والمهترئة. كل هذا يؤدي في نظرنا، وكما تؤكد التجربة، إلى هيمنة الأسباب وإلى ربوبية القانون. كيف لا؟ والكائن قد أصبح نهائياً كائناً في الموضع؟ وهنالك، أعني في الموضع، فإن للسبب سلطة وهيمنة وجبروتاً لا غنى عن الاعتراف بها.

وإذا كنا أمام مسألة «القضاء» قد وصلنا بطرح مسألة توحيد الإرادتين إلى الأسلوب الأمثل الذي عبره يقبل الكائن بالانحراف في الوجود، كل الوجود، فيكتسب بذلك إرادة كلية هي إرادة القضاء، «فإننا أمام مسألة الأسباب وبالوصول إلى حكم الإخلاص وسره التحريري، نصل أيضاً إلى مبدأ الإرادة التي بها يستطيع الإنسان أن يتعامل من موقع عبوديته مع العالم ومع المجتمع، تلك هي «إرادة القدر» المحدودة بحدود متعلقتها، الحكم على العالم وعلى المجتمع. ولو تأملنا هذه الإرادة الثانية المحدودة، لوجدنا أنها تتمة لإرادة الأولى

1- أخرجه البخاري ومسلم في كتاب الإيمان وأبو داود والترمذى وأبي ماجة وأحمد بن حنبل في مستند

2- الفتوحات المكية 250/3

المطلقة^(١). وتأكيد لها، حتى ليمكن القول أنه لا برهان على وجود الأولى إلا بوجود الثانية. تماماً كما أنه لا رضا بالقضاء إلا في الرضا بالقدر.

فالاعتراف بالذات الإلهية من حيث هي مطلقة لا يعزب عنها مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، دليل صدقه الاعتراف بوجودها في كل ذرة من ذرات الكون وفي كل مخلوق من المخلوقات، ومهما كان نوع هذا المخلوق، فإن حقيقته أنه مخلوق إلهي أو بالأحرى، كائن مبعراً عن الله. ذلك هو سر التوحيد الصويف الذي يرى الله في كل شيء، والذي ذهل الكثيرون عنه وهم يقسمون الوجود إلى قسمين قسم هو الله، وقسم ثان يتمثل في المخلوقات التي «ينزهون» الله أن يكون موجوداً في إحداها أو ظاهراً فيها.

والقبول بالقضاء المتمثل في رضاك بإنسانيك كمرتبة مخلوقية مكرمة، دليله الوحيد رضاك بكونك، وكونك، أنك فلان بن فلان في مجتمع وتاريخ محددين لا إمكان لسوى ذلك.

فإن لم يعترف بذاته «الموضعية»، ونفضل هذا الإطلاق على القول بالذات «الاجتماعية»، لا يمكنه إطلاقاً النفوذ إلى سر الإنسانية ففي الإنسان «المتعين» سر الإنسان الكامل اللا متعين.

وأخيراً، فإن في القبول بالتجربة الأرضية، أي بابتلاء الحياة الدنيا بما هي قدر مقدور، وأيام معدودة لا تتجاوز، شرط الانطلاق نحو الآخرة، فلا آخرة لمن لا دنيا له، ولن يقبل الله أن يرجع إليه، من لم يعده على فرض السترو من وراء الأسباب.

ذلك هي لعبة القضاء والقدر أو جدل القضاء والقدر، بما هما مظهران لحوار الوجود الذي يريد أن يتجلّ في مطلقة فإذا هو الله. وينزع إلى التجلي في إمكانه وعلى وجه التعيين، فإذا هو الإنسان. جدل القضاء والقدر إذ ذاك هو في التأويل الأبعد، جدل الله والإنسان. ومعنى هذا الجدل على مقتضى ما جلينا من عرفان «ابن عربي»: كن إنساناً كما أرادك الله يرضي الله بقبولك.

وارض بقدرتك يأتيك القضاء: خلودك وفصل الخطاب. إذ ذاك فقط تكون «الإنسان» المريد، أي المتميز عن الخلق باكتساب الإرادتين وضم الشهادتين: الشهادة للقضاء والشهادة للقدر. يقول «ابن عربي»: «ثم إن الإنسان، إذا دخل هذه الطريقة التي نحن عليها. وأراد أن

1- المحدودية والإطلاق ينبعان من موضوع كل واحدة من الإرادتين، لا منها بالذات فمتعلق الإرادة الأولى المطلقة: الوجود. ومتصل الإرادة الثانية المحدودة: العالم والإرادة تكون مطلقة أو محدودة بالنظر إلى متعلقها.

يتميز في علمائها وساداتها فينبغي له أن لا يقييد نفسه إلا بالله وحده. وهو التقيد الذاتي له الذي لا يصح له الانفكاك عنه جملة واحدة. وهي عبودية لا تقبل الحرية بوجه من الوجه، وملك لا يقبل الزوال^(٤).

والإنسان الذي رضي بالقضاء والقدر، هو في الاصطلاح الإسلامي المتعارف الإنسان «المتوكل» على الله الذي استطاع أن يجمع بين العمل في دائرة الأسباب وبين إخلاص التوحيد لربه.

وهذا المفهوم هو في الحقيقة، من العمق والثراء بحيث يحتاج إلى أكثر من دراسة متأنية، وبخاصة اليوم، حيث أصبح يطرح بشكل سطحي ومتذلل.

فليس مأزق الإنسان اليوم أن يعمل للأخرة من دون أن ينسى الدنيا، وإنما المطلوب تحقيقه فعلاً، هو الوصول إلى الله في الأسباب، وإلى الآخرة في الدنيا، أي بالنفوذ إلى روح الجمع العميق، وليس انطلاقاً من الفصل الأجوف الذي يدل فعلاً على الجهل بكل من الدنيا والآخرة على السواء. وإلا فهل الآخرة غير الدنيا؟ وهل الله نقيس الإنسان؟ وهل القضاء ضد القدر؟

إن عرفةن «ابن عربي» على الأقل، يكشف عن زيف هذه الشائيات، ويحيل إلى عين الجمع، فيها يمكن أن نرى الوجود لا كقضاء ثم قدر، بل كقضاء وقدر في آن واحد.

والإنسان المتوكّل إلى ذلك، ليس الذي يعارض القضاء، ولا الذي يخالف الوقت، وإنما هو الذي «علم أنه لا يدرك بالتوكل: تعجيل ما أخر الله تعالى ولا تأخير ما عجل»^(٥). وبذلك «اكتسب إسقاط الهم والجزع. واستراح من عذاب الحرث. وراض نفسه بأدب العلم والمعرفة. وقال: ما قدر سيمكون، وما يكون فهو آت»^(٦).

تلك معالم حرية نفسية وراحة وجداً نية غالبيتين وعصيتيين إلا على الخاسعين لصوت القضاء والقدر. وتلك أيضاً هي الشروط الحقيقة لممارسة الحياة ممارسة «الرجال» الأحرار لا ممارسة «الأغارار»، الذين أكلت بواطفهم الرعوبات النفسية. ولذلك، فقد كان «ابن عربي» واعياً بأن شرط الرجالية واستقامة الكيان، الإيمان بالقضاء والقدر بما هو انخراط في الدنيا والآخرة على شرطي الدنيا والآخرة دون روعنة أو تعسف، الأمر الذي جعله يصف تلامذة الملامية بـ«يتقلبون في أطوار الرجالية، وتلامذة غيرهم يتقلبون في أطوار

1- الفتواهات المكبة .78/1

2- أبو سعيد الخراز: الطريق إلى الله ص .61

3- ن م ص .61-62

الرعونات النفسية^(١). وهكذا، ومن خلال حكم الإخلاص المتضمنة لمعنى التوكل الصحيح المبني على حسن الإيمان بالقضاء والقدر، تخلق مبادئ الرجلة وشروطها النفسية والوجودانية، والتي تهبي فعلاً لظهور الإنسان الكامل، مطلب القدر الذي لن يتوقف دون تجلّيه وتحقيقه في الوجود. وفي سبيل هذا المطلب، يتحرر الإنسان «بين قطبي الأرض والسماء، المادة والروح، البشرية والله، التراب والنور، الملأ الأدنى والملأ الأعلى»^(٢). ويخرج من «ذلك إلى ذلك»^(٣). كل ذلك في إطار «جدل التجربة الروحية الإسلامية»، التي أدركت العالم بتجاوز الذات، وأدركت الذات بتجاوز العالم رابطة ذلك كله بمثل أعلى فوق المثل ونور لا ينطفئ إشعاعه، بالله الواحد الأحد، الحي القيوم الذي لا تأخذه سنة ولا نوم»^(٤). وبالفعل، فإنه لا إمكان مع تأليه العالم (القانون)، لإدراك الذات. كما أنه أيضاً لا إمكان مع تأليه الذات (أن تحكم أيديولوجياً) لإدراك العالم. وإنما السبيل إلى الإدراك الصحيح، الإيمان بالحق على ما هو عليه، أي في قضايه إذا حكم القضاء، وفي قدره إذا نزل القدر.

د- رب الزمان وامتلاك الآن:

الإنسان وجود حادث وكينونة في الزمان. ذلك على الأقل، الاكتشاف الأول الذي يرسخ في ذهن الكائن الذي لم يكن شيئاً مذكوراً وهو يستوعب أبعاد ميلاده وحداثته الكونية. وباعتباره كذلك، فهو كائن تاريخي، تلك حقيقة ثانية لا يكتشفها التاريخ الجماعي للبشرية فحسب، وإنما يكتشفها الفرد وهو يصنّع تاريخه الخاص عبر وجوده في الزمان.

وبقدر ما يتشكل التاريخ الخاص للفرد، ويمتد عبر تراكم إحداثياته، بقدر ما يشعر الكائن فعلاً أنه كينونة تاريخية أي في الزمان والمكان الموضوعيين. ويصبح الشعور بالكيان في حد ذاته، من خلال التاريخ وفي داخله أي من خلال الزمان الذي ينقسم حينئذ بحسب وهم الحاضر إلى ماض ومستقبل. ونقول وهم الحاضر لأن الشعور بالذات التاريخي، يحيّلها مباشرة إلى الزمان من حيث هو إحداثية مكتملة، الأمر الذي لا يوجد إلا في الماضي أو في المستقبل استشرافاً وخياراً. وفي خضم ارتهانها في ماضيها أو تفافتها عنه للانحراف

1- الفتوحات المكية 2/16.

2- دنتير العظمة: المدرج والرمز الصوفي، بيروت، دار الباحث ط 1 1982، ص 51.

3- ن. م، ن. ص

4- ن. م، ن. ص

بكل الوجودان في المستقبل، تغيب الأداة الحقيقة التي لا يمكن أن تكون إلا حاضرة. وبظهور مفهوم الكائن المحنط الذي أسره الماضي نهائياً رغم أنه ليس بمقاييس الحاضر، إلا وهما، أو الكائن «الحلم» الذي ليس أيضاً إلا حلماً رغم شفقة عديد الشعراء وال فلاسفة عليه. وفي كلتا الحالتين، تعاطي الذاكرة أو تعاطي الخيال، تصنع ذات غريبة مضطربة صنع منها «الزمان» ككينونة مرتبعة قد تقبل أي شيء إلا أن تحيياً في الحاضر، أي أن توجد في «الآن». ما هي ملامح الكينونة في الزمان؟ وما هي شروط الوجود في الآن؟ وما هي أبعاد ذلك وتتأثيراته في المسار الوجودي للإنسان، بما هو مشروع في الوجود الكامل أي الحر؟ ذلك ما سنحاول أن نرسمه الآن وننحن نتعرض إلى مفهوم الزمان عند «ابن عربي»، وصلته بالكائن، وحقيقة الموقف الصوبي في عموماً من الوقت.

ولا بد من الإشارة أولاً إلى أن الزمان عند الصوفية يبرز على أنه «الزمان» الوجودي فقط. وذلك لأنه تعبير عن الأحوال الوجودية التي يمثل هو حبكتها^(١). فالصوفية لا يتحدثون عادة عن الزمان الموضوعي، وإنما عن الزمان الممتنع بالإنسان، أي من حيث هو حدث وانفعال، وعلامة وجودانية فارقة. ولذلك، فإننا نجد «ابن عربي» الذي مهر في إقامة مبادئ «وضعيّة» تشمل كافة معطيات الوجود، لم يتورع هنا في مسألة الزمان، تماماً كما في مسائل الوجود والإمكان والعدم من قبل، لكي يؤكد أن الزمان كمفهوم مجرد، هو أمر معذوم لا وجود له. وهو يشير بذلك إلى أنه لا وجود لزمان خارج المتر زمن أي الوجود والحدث، فزمان الكائن عين وجوده وليس خارجاً عنه. يقول:

ان الزمان إذا حققت ملائكة الله

محة ق فه و بالأوه ام معا و

مثل الطبيعة في التأثير قوته

والعَيْنُ مِنْهَا وَمِنْهُ فِي هِمْ دُوم

عین یکون علیه منه تحکیم⁽²⁾

فَكَمَا أَنَّ الْوَهْمَ يَفْتَرِضُ طَبَيْعَةً تَظَاهِرُ فِيهَا أُعْيَانُ الْكَائِنَاتِ وَتَسْتَقْصِشُ عَلَيْهَا صُورَهَا، فَإِنَّهُ يَفْتَرِضُ زَمَانًا يَتَحْرِكُ فِيهِ الْوَجُودُ، وَلَيْسُ فِي الْحَقِيقَةِ إِلَّا الْحَرْكَةُ وَوُجُودُ الْمَوْجُودِ. تَمَامًا كَمَا أَنَّهُ يَفْتَرِضُ وُجُودَ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْأَزْلِ وَالْأَبْدِ مَعَ أَنَّهَا لِيَسَا بِشَيْءٍ سُوَى الْوَجُودِ الْأَلِيِّ نَفْسِهِ.

عَنْ يَكَونُ عَلَيْهِ مِنْهُ تَحْكِيمٌ⁽²⁾

فَكَمَا أَنَّ الْوَهْمَ يُفْتَرِضُ طَبِيعَةً تَظَاهِرُ فِيهَا أُعْيَانُ الْكَائِنَاتِ وَتَسْقَشُ عَلَيْهَا صُورَهَا، فَإِنَّهُ يُفْتَرِضُ زَمَانًا يَتَحْرِكُ فِيهِ الْوَجُودُ، وَلَيْسُ فِي الْحَقِيقَةِ إِلَّا الْحَرْكَةُ وَوُجُودُ الْمَوْجُودِ. تَمَامًا كَمَا أَنَا نُفْتَرِضُ وُجُودَ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْأَزْلِ وَالْأَبْدِ مَمَّا لِيْسَ بِشِئْءٍ سَوْيَ الْوَجُودِ الْأَلِيِّ نَفْسِي.

وفي مقابل ندرة استعمال لفظ الزمان لدى الصوفية، نجد لديهم استعمالاً مكثفاً للفظ غير بعيد عن معنى الزمان وهو الوقت.

وقد أورد القشيري في الرسالة تعرifications عديدة للوقت صدرت عن عدد من الصوفية وكان التعريف الأكثر بروزاً وإحاطة فيها تعريف أبي علي الدفاق الذي قال: «الوقت ما أنت فيه»^(١). وفسر ذلك بأنك إن كنت بالدنيا، فوقتك الدنيا. وإن كنت بالعقبى، فوقتك العقبى. وإن كنت بالسرور فوقتك السرور، وإن كنت بالحزن، فوقتك الحزن»^(٢). وقد علق أبو القاسم القشيري على هذا التعريف بقول: «يريد بهذا أن الوقت ما كان، هو الغالب على الإنسان»^(٣). ولا يتجاوز «ابن عربي» هذا التعريف، بل يكاد يعيده بحدافيره عندما يعرف الوقت فيقول: «فإن قلت وما الوقت؟ قلنا: ما أنت به من غير نظر إلى ماض ولا إلى مستقبل. هكذا حكم أهل الطريق»^(٤).

«ابن عربي» يلتقي مع الدفاق، إن لم يكن أخذ منه تعريفه، في النظر إلى الوقت على أنه كيفية تمظهر وجود الإنسان. وبما أن التمظهر هو عمل اللحظة وهو تجل في الحين، باعتبار أن الإنسان لا يبقى على وضع واحد ولا على حال واحد زمانين، فإن الوقت هو الذات في لحظتها، أي على ما هي عليه الآن من كل النواحي، وفي كل الأوضاع. ومن الواضح أن هذا التعريف يركز على اللحظة الحاضرة التي يمكن أن نسميها أيضاً، «الآن» باعتبارها الحقيقة الوحيدة التي تجعل عبرها الذات على ما هي عليه. أما الماضي، فإنه لا يعرف الذات إلا على ما كانت عليه. والمستقبل يعرفها بما يمكن أن تكون عليه. وفي كلا الحالتين، فإن الذات التي كانت والتي يمكن أن تكون، هي ذات وهمية لا معنى لها.

إذا اعتبرنا الحقيقة الكاملة، أي الحقيقة التي هي واقع في الوقت نفسه. فالذات التي كانت، هي صورة مخزونة في الذاكرة، فهي حقيقة معقولة وليس واقعية إلا على نحو خاص. وكذلك الذات التي يمكن أن تكون، هي صورة في الخيال ولا سبيل إلى الحديث عنها كواقع إطلاقاً. فهو عدم بين الواقع والخيال. أكبر من أن تخفي ونصل عن طريق هذا إلى المعنى الضمني المختفي وراء تحديد الوقت بأنه «حاضر الذات» والذي يتمثل في اعتبار كل من الماضي والمستقبل بما هما نقطتان زمانيتان، استلاباً للذات وإيهاماً لها بوهم الكون.

1- القشيري: الرسالة ص 31.

2- ن، م، ن ص

3- ن، م، ن ص

4- الفتوحات المكية 2/133.

فضصور الذات، كونها في الوقت. واستلابها، خروجها عن حكم الوقت. ويظهر أنه ليس من معنى للخروج عن حكم الوقت، إلا العودة عبر الذاكرة إلى الماضي، أو الاسترسال مع الخيال في المستقبل. وفي كلتا الحالتين، يقع طمس الآن والاعتداء على اللحظة، وإخفاء الحياة الكامنة فيها بادعاء الحياة في كيان تجاوزته الحياة.

أما الحاضر، فإن الكائن يظهر على ما هو عليه ليس أكثر من ذلك. فيكون في ذلك، قد عبر تعبيراً كاملاً عن كيانه ذاته. فالحاضر هو وحده الذي يمكن من إبراز الكائن على هيئة كاملة أي بما هو حقيقة وواقع في الوقت نفسه. وفي الحاضر فقط، يمكن للكائن أن يمسك تلك «الحضرة المليئة»⁽¹⁾ المعبرة عن كلية ذاته والتي «اتد به عن الصيرورة وتنأى بوعيه عن ندم الماضي وجزع المستقبل»⁽²⁾. على حد تعبير الدكتور زكريا إبراهيم. وفي الحاضر فقط يمكن الحديث عن الإنسان كفعالية وكطلاقة فعل، الأمر الذي يستحيل ماضياً وبقى في حكم الغيب مستقبلاً.

وباعتباره يجيء الذات في ملء كينونتها أي كذات حية ذات فعالية، اعتبر الصوفية أن الاتحاد بالوقت شأن الصوفي وعلامته القاطعة. فالصوفي هو «ابن وقته»⁽³⁾ هكذا قال الصوفية، ولم يشدّ عنهم «محبي الدين» الذي أعلن أن «الأديب من كان بحكم الوقت، أو من عرف وقته»⁽⁴⁾. فالتفير «لا يهمه ماضي وقته وآتيه، بل يهمه وقته الذي هو فيه»⁽⁵⁾. فالانحراف في الواقع هو شأن كل مرید صادق يحيا الوجود كمغامرة وكإنجاز لا كمعطى. وباعتبار أن المستقبل وقبله الماضي، معطيات الذاكرة والخيال، فإنهما لن يسمحا باظهار الفعالية ولا بتحقيق التغير الذي ينشده المرید لذاته وللعالم، صحيح يمكن أن نشاهد الفعالية في الماضي، ولكن كحالة أي كوجود مكتمل لا خلاء فيه، أو بتعبير نجده لدى ساتر حديثاً كـ«وجود في ذاته». ويمكن أن نخمن ما ستكون عليه الذات في المستقبل ولكن كإمكان يفصلنا عنه العدم. وفي كلتا الحالتين، - لا تمظهر للذات كـ«وجود لذاته» ذلك أن شرط «الوجود لذاته» أن يكون في وضع يسمح له بالحكم على ذاته وتتجاوزها، الأمر الذي لا يمكن حصوله إلا في الوقت، أي في اللحظة الراهنة بكل ما تحمله من إمكانات الفعالية الكاملة. فالنزع والتجاوز يتأسسان في الآن.

1- زكريا إبراهيم: مشكلة الإنسان ص.90.

2- ن. م، ن. ص

3- الرسالة الفشيرية، ص.31.

4- الفتوحات المكية 133/2.

5- الرسالة الفشيرية، ص.31

وكلما أن الكائن هو بحكم الوقت من معنى ما، أي بما هو ظهور على ما هو عليه، أو بعبارة وجودية، تمظهر وتجل، فالذات لا تظهر في الآن، وقد يصح ذلك على الماضي خاصة وعلى المستقبل بشكل أقل، ولكنها في الحاضر تتمظهر فقط، أي تظهر على هيئة متحركة نازعة، تحمل في أعماقها كل قلق الذات ببزاء مسؤولية الصيرورة، فإنه «الكائن» كذلك بحكمه على ذاته يحكم على الوقت. أن أي محاكمة للذات هي محاكمة ل الوقت. وأي موقف من الوقت، هو موقف من الذات.

ولم يكن «ابن عربي» أبداً غافلاً عن هذا المعنى عندما قال واصفاً القطب (صاحب الوقت)، بأن «الوقت له ما هو للوقت»^(١). لأنه بالأصل لله لا لغيره^(٢). فمن يملك وقته يملك كيانه. ومن لا سيطرة له على وقته لا سيطرة له على كيانه. فهناك «تأليف بين الزمن وبين الكائن: ما دام الذي يملك أحدهما يملك الآخر»^(٣).

وهذا السر في الحقيقة، هو الذي سيجعل من الصوفية يصر أبداً إصرار على كسب معركة «الوقت» أو فلنقل معركة «الزمن».

قد توضح لدينا أن الكائن يبرز بكلية ذاته في الآن، بينما يقع استلامه بجره إلى أنواع من الوجود الوهمي في الماضي أو في المستقبل وعليه، فإنه لا معنى لكسب «معركة الزمن»، «إلا التحكم في الوقت». ولا معنى أيضاً للتتحكم في الوقت، إلا الكون بحسب الوقت. كيف يكون الإنسان بحسب الوقت ليصبح أخيراً هو الوقت في حد ذاته؟ ذلك من صميم أسئلة الحرية الصوفية. والحقيقة، أن الإجابة عن هذا السؤال تكمن في مجمل التجربة الصوفية والرد عليه يكون عن طريق قراءة تجربة المريد في كل أطوارها. غير أنه يمكن التأكيد على شرطين أساسين من دونهما لا يصفو الوقت للكائن ولا يخلص الآن للذات، تمارسه فتمارس الحياة الإنسانية في معناها الأصح، أي كحضور وفعالية وإنجاز وتجاوز في الوقت نفسه.

الشرط الأول للكينونة في الوقت، يتمثل في السيطرة على الوجودان، بتخليصه من حكم النفس وحكم الهوى. فما لم يصل العارف إلى مقام لا يفرح فيه بشيء قط ولا يخاف فيه من شيء قط^(٤) على حد قول «أبي يزيد البسطامي»، فإنه يخشى أبداً، من هيمنة قوى

1- الفتواحات المكية 2/ 573.

2- ن، م، ن، ص

3- A. Badaoui: Les points de rencontre de la Mystique Musulmane et de l' existentialisme p50.

4- راجع أبو نعيم: حلبة الأولياء 39/10

أخرى معروفة أو مجهولة لا قيمة لها في الحقيقة، تسيطر عليه باسم الخوف أو باسم الفرح لترده إلى موقع الخوف أو الفرح في ماضيه أو ما يتواهم أنه مستقبله. تلك هي لعبة الأهواء «الشيطانية» مع الإنسان في الواقع، والتي كشف عنها التحليل النفسي كشفاً دقيقاً إلى حد بعيد. فالآهوء لا تفعل أكثر من رد الإنسان إلى مرغوباته، إلى أوقات كان فيها سعيداً أو إلى حالات يمكن أن يحصل فيها السعادة. وباعتبار خضوعه لحكم الهوى، فإنه لن يملك إلا الخضوع للقوة الأخرى المقابلة التي ترده قسراً إلى موقع الخوف الرهيبة في ماضيه أو إلى ما يمكن أن يشكل له مصدر رعب في مستقبله. وليس اللاشعور في النهاية إلا مركزاً للمؤسسة «الأخرى» أي للذات الغائبة في ماضيها الضائع الذي هو في الوقت نفسه، مستقبلاً لها المفروض.

ولذلك فإن العلامة القاطعة التي تؤكد أن الكائن ليس خاصماً للأهواء، كونه لا يعبد الله «بالحال»⁽¹⁾، وإنما «يعبده في الحال»⁽²⁾ أي بحسب ما هو مطلوب في الآن، ولا بحسب مشاعر ومعان قديمة نائمة في أعماق الذات.

أما الشرط الثاني اللازم لحكم الوقت ونفي الاغتراب عن الكيان الحق، فيتمثل في وجوب رفض الزمان الاجتماعي الذي يعبر بالضرورة، عن مفهوم تاريخي للكائن. فالزمان الاجتماعي، هو زمان الذات التاريخية المصنوعة على عين المجتمع وبحسب قيمه وأفهامه وعاداته وتقاليده. ولذلك فهو في حقيقته، زمان الآخرين. كما أن الذات التي يظهرها هي ذات «الآخرين» ممثلة في الذات «كما يريدها الآخرون». وهذه الذات الاجتماعية، تستتب للحظة لصالحة التاريخ أي الماضي في نهاية الأمر، وتغيب الذات من حيث هي فعالية وفجامة، لتعطيها ما يؤسس صيتها و نهايتها عندما تصوغ لها مستقبلها، وتتوول بها إلى القبول بالحكم الجماعي في الكينونة وليس الفردي، كما هو الأمر في أصالته.

هكذا، فإن الذات في كلتا الحالتين، حالة الرضوخ للأهواء، وحالة القبول بالزمان الاجتماعي، تسلم حقها في الوقت «الحاضر»، لقوى معادية لن تتوانى عن تغييبها والقضاء عليها. ولن يكون ذلك إلا لأن نقوت عليها فرصة الكائن الحقيقة الفعلية في الالتحاق بذاته الأصلية التي لن يجدها إلا في الوقت الذي يصبح فيه هنا، أي في الآن الجامع للحاضر الإنسانية بابعادها الكاملة.

1- أبو نعيم: حلبة الأولياء وطبقات الأصفاء، 39/10

2- ن. م، ن. ص

فكيف يمكن الوجود في الآن؟

نشير بدءاً أن «ابن عربي»، قد استقاد من تعريف (أفلاطون) للزمان بكونه «الصورة المتغيرة الثابتة للأبدية»⁽¹⁾. لكي يعقد مقارنة بين «الزمان» الإلهي والزمان الإنساني يشير فيها إلى أن «نسبة الأزل إلى الله، نسبة الزمان إلينا»⁽²⁾ فكما أن الوجود الإلهي لا يمكن تصوره من غير إدخال فكرة الأزل فإن الوجود الإنساني لا يمكن تصوره من حيث هو وجود ممكناً، دون الاستعارة بفكرة الحدوث أي الزمان وحقيقة الأمر، أن الأزل كما الزمان، لفظتان لا معنى حقيقي لها. فنسبة الأزل «نعت سلبي لا عين له. فلا يكون عن هذه الحقيقة وجود. فيكون الزمان للممكناً، نسبة متوهمة الوجود لا موجودة»⁽³⁾ ولكن لماذا وقع افتراض الأزلية والزمان إذن؟ والإجابة: أن ظهور الذات الإلهية على هيئة الكمال التام، لا يتم إلا في إطار معنى الأزلية. فكأن الأزل هو عين ظهور الله بال تمام والكمال، أي عين الوجود الإلهي الكامل، وهذا هو في الحقيقة معنى «الآن الدائم» الذي يعرفه الكاشاني بقوله إنه «امتداد الحضرة الإلهية، الذي يندرج فيه الأزل في الأبد»⁽⁴⁾.

وأين يندرج الأزل والأبد معاً يجيب الكاشاني: «وكلاهما في الوقت الحاضر، لظهور ما في الأزل على أحابين الأبد. وكعون كل حين منها مجمع الأزل والأبد. فيتعدد به الأزل والأبد والوقت الحاضر. فلذلك يقال له باطن الزمان، وأصل الزمان، لأن الآيات الزمانية نقوش عليه وتغيرات تظهر بها أحكامه وصوره. وهو ثابت على حاله، دائماً سرمداً»⁽⁵⁾.

هذا الآن الدائم، الذي يجمع الأزل بالأبد بالآيات الزمانية المتعينة على شكل أحكام تظهره وتكشف عن أبعاده، ليس في الحقيقة سوى الذات الإلهية، من حيث هي الحضرة الوجودية الكلية، التي ملأت الوجود قديمه وحديثه، والتي لا يند عنها شيء أصلاً، حتى الوجود المحدث ليس إلا تجليات متعينة لها، وظهوراً لأسمائها وأحكامها، على حد ما رأينا عند «ابن عربي». وعليه فيمكن القول أن كون الذات الإلهية تحيا آنها الدائم، كونها تمارس وجودها الدائم الأزلي والأبدي في الوقت نفسه. وليس الحضرة إلا هذه، أي ظهور الذات بكليتها.

1- اميل بريهميه: الآراء الدينية والفلسفية لفيليون، ص115.

2- الفتوحات المكية 291/1.

3- نـ، مـ، نـ صـ.

4- اصطلاحات الصوفية، ص.11.

5- نـ، مـ، نـ صـ.

وما قلناه نفسه عن الآن الدائم بالنسبة لله، نسنه إلى الزمان بالنسبة للإنسان. فالإنسان يعي في حياته تمثل الأزلية والأبدية، ولكن في وضع مختلف، أي كماض وكمستقبل. وكل من الماضي والمستقبل، لا يلتقيان إلا في الحاضر الذي يعني في حقيقته، ظهور الذات كحضرة مكتملة الوجود تحوي كل ماضيها وكل مستقبلها ولكن لا تظهرهما إلا على شكل وجود، أي كمتظاهر مكتمل لا يحتاج معه فعلاً إلى تجريد الزمان عن الكيان وفصله عنه. ولذلك ففي الحضرة الكاملة، نكتفي عادة بمشاهدة الوجود فقط، إذ تعطينا مشاهدته شعوراً بالكمال والتمام يشعرنا ضمناً، بوجود الأبعاد الزمانية الثلاثة وانصرافها في لحظة واحدة، هي لحظة الحضرة «أو إن شئنا «الحضرة» فقط.

ففي الحضرة يلتقي الزمان بالأبدية، ونشعر كما قال: «برجسون» بأن الأبدية لا تحلق فوق الزمان كحالة مجردة، وإنما هي التي تؤسس هذا الزمان كواقع⁽¹⁾. أي كحضرة مليئة. هل معنى ذلك أننا سنستبدل الصراع المعروف بين فكرة الأزلية وفكرة zaman، بالحديث عن مبدأ الالتقاء بينهما في الآن؟

هذا صحيح إلى حد بعيد، فإن فكرة الصوفية حول «الآن» قد تشرحها بجلاء كبير، نظرية برجسون حول الديمومة. وعلى كل حال فنحن هنا، أمام تعريف للكائن على أساس من الوجود الذي لا ينفي الزمان، ولكنه أيضاً يعتبره متضمناً فيه لا خارجاً عنه. ويبدو أنه لا مندوحة من التفريق بين الحضرة المطلقة الإلهية والتي يظهر مظلتها في عين أزلاً وأبداً. فتتجلى على هيئة حضرة كاملة، أي كوجود في ذاته، وبين الذات الإنسانية التي تريد أن تحيا «الآن» ولكن دائماً في إطار zaman. فلا إمكان للخروج عن zaman. فهو مشهد كلية الذات الإنسانية، وهو أزلاً وأبداً اللذان ييرزهما كما أسلفنا، ماضي الإنسان ومستقبله.

وبما أن الإنسان وجود لذاته، أي مشروع في الماهية، فإنه لا يستطيع تمثيل حضرته على وجه التمام، إلا كلحظة هاربة في الوجود الكلي الإلهي. ولا يقدر على استشعار أبديته، بل تتجلّى له حياته على أنها طلب للأبدية. لذلك فبقدر ما يحس الكائن بإمكان تحصيل الحضرة وامتلاء الكيان في الآن، يشعر كذلك بأن هذه الحضرة لا يمكن أن يقع تمثيلها في زمانه المتحرك «اللهم إلا في لحظات قصار تدوم دوام البرق الخاطف»⁽²⁾. كما أكد زكريا إبراهيم، الذي يضيف «إننا لا ننكر أن الإنسان موجود زماني يحن إلى الأبدية، ومن هنا فإنه

1- Henri Bergson: L'Evolution creatrice. Bibliotheque de la philosophie contemporaine p. 343.

2- زكريا إبراهيم: مشكلة الإنسان، ص91

قد يحاول أن يلغى الزمان لكي يستمتع بثبات الأبدية، ولكننا لا نستطيع أن نلغى الزمان إلا في الزمان⁽¹⁾. إلغاء الزمان لتحصيل الأبدية، ذلك هو فعلًا طرح بشكل ثان لإشكالية الحرية الصوفية، التي تجلت لنا في شكلها الأول، على أنها محاولة في إلغاء الوجود النهائي ليظهر الوجود اللا نهائي.

ولكن، أي أبدية تطلب؟ هل هي الأبدية الحقيقة الإلهية؟ أم أبدية الكائن اللا أبدي، ولكن أيضًا الطامح إلى الأبدية؟

من استقرائنا للتجربة الصوفية من خلال «ابن عربي»، يتجلّى لنا أن الصوفية كما اعتبروا الوجود الإنساني الناقص مبدأ نحو السعي إلى الوجود الإنساني الكامل، فإنهم أيضًا اعتبروا الزمان باباً نحو الأبدية والخلود. أبدية وخلود يخصان الكائن المتأهي لا سواه.

إن لكل وجود زمان يخصه، وحضرته لا تستوعبه سواها. والإنسان الكامل بما هو حضرة الالكمال الإنساني، لا يمكن أن يعبر عنه إلا زمان كامل، أي أبدية وأن مكتمل، ولكن في الوقت نفسه إنساني أيضًا. عليه، فإن نضال الإنسان من أجل الكمال هو في الوقت نفسه، نضال من أجل الأبدية. فلا كمال إلا في الأبدية، ولا وجود حقيقي إلا في الخلود. بذلك يصبح نضال الإنسان من أجل تحصيل الخلود الذي يبرز في الدين الإسلامي عبر فكرة الآخرة، التي هي عقيدة وركن أساسي في الإيمان، ممارسة للتحرر من أسر التفتیت الذي يمارسه الزمان على الكائن إذ يفصله إلى ماض ومستقبل.

وبما أننا لاحظنا أن الماضي والمستقبل ليسا في الحقيقة، سوى مظاهرين يستوبيان الوجود الإنساني الناقص، بل المورط في أسر الذاكرا أو أسر الخيال نظرًا لتحكم الهوى بكل أبعاده الوجودية في الكائن، فإننا لا نجد الآن صعوبة في الاستنتاج أن في التحرر من الوجود الناقص، تحرر أيضًا وفي الوقت نفسه، من الزمان الناقص. وفي القضاء على الأهواء، ظهور للكائن في حضرته الوجودية الأصلية الكاملة.

فالمركة التي تخاض لكسب الوجود الكامل، هي ذاتها المعركة التي يخوضها الصوفية لـ«كسب «الزمان الكامل» أو لنقل الأبدية والخلود. إن الآن الدائم هو الوقت الدائم⁽²⁾. ولذلك فإن ممارسة التحرر من الزمان، لا تتم بـإلغاء الزمان عبر إحداث الزمان

1. زكريا إبراهيم: مشكلة الإنسان، ص.91.

2. الكاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص.28.

الخاص الذي قد يصبح في فلسفة ما، «نرفانا» تلغى نهائياً الصلة بالأخر وتفرق الذات في أتون ذاتها، ولكنها في المقوله الصوفية، تتم في اتخاذ موقف من الزمان «الوقت». الأمر الذي يتم بتحرير الوجدان من الأهواء، ويرفض الانخراط في الزمان الاجتماعي المتماهي مع الذات الاجتماعية. صحيح أن كل مقوله تلغى الزمان، لا تملك في النهاية إلا أن تفرز زمانها الخاص، ولكن زمان الصوفية الخاص، ليس خارج هذا الزمان وإنما هو فيه، تماماً كما أنإيمانهم بالآخرة لا يتم خارج هذه الدنيا بل فيها، وعن طريقها. الواقع أيضاً، أن الانخراج عن الزمان في مفهومه الاجتماعي، بقدر ما شكل سبيلاً للاغتراب لدى البعض حتى من الصوفية أنفسهم، إلا أنه كان بالنسبة لكتاب العارفين، مبدأ للثورة، ومنطلقاً لتحرير الذات.

فالذات لن تتحرر إلا باستحداث زمانها الخاص، الذي هو في النهاية إيقاعها الخاص في أبد الوجود وأزله، أي تمثلها الخاص للأزلية والأبدية. الأمر الذي يذكرنا مباشرة بمعنى الثورة على المستوى الوجودي، والتي تعني في مفهومها الأعمق، التمثل الخاص للألوهية بحسب وضع يعرف بذاته وبأحقيتها في التأويل تأويل الوجود على شرطها.

لقد تحدث «بودا» قديماً عن «الولادة الأخيرة»، التي تحرر الإنسان من أسر الولادات الجزئية المتعاقبة، وسلم كيانه للوجود الواحد. وحديثاً صاح «مارسال» إن الأمل وحده هو الذي يستطيع أن يخترق الزمان، لأنه يشعر بأن الزمان لا يقوى على أن يحتبس تلك النفس الإنسانية الخالدة التي تنفذ من خلالها حتى الأبدية⁽¹⁾.

وأعلن «كيركجارد» أن الاختيار الأول الحقيقي للإنسان «هو اختيار الأبدى الكامن في ذاتي الفانية، وكيفما يختار المرء الأبدى، ينفي أن يتأس من كل ما هو فان نهائى»⁽²⁾. وكأنهم كلام، قد وقفوا أمام تساؤل واحد: كيف يتحرر الكائن من رعب الفنان ومن تيه الزمان؟

وأمام هذا السؤال، وقف «ابن عربي» عندما صرخ بتسليم نفسه للوجود الإلهي الواحد. ففي الوصول إلى الله، وصول إلى الأبدية وتحقيق للان. حينئذٍ «ارتبط آخر الأمر بأوله، وانعطف أبداً على أزله. فليس إلا وجود مستمر وشهود ثابت مستقر»⁽³⁾.

1- راجع زكريا إبراهيم: الفلسفات الوجودية ص60.

2- راجع مطاع صدقي: الحرية والوجود، ص65.

3- الفتوحات المكية 48/1

2- عرفان الحرية : إسراء المريد و معراج العارف :

التجربة الصوفية تجربة عرفان و يكشف ، والصوفي هو في أصدق أو صافه ذلك العارف الذي عشق الحقيقة و فني في طلبها فناء مطلقاً . ولذلك فليس غريباً أن نجد تركيزاً واضحاً على القيمة المعرفية في تسمية علم التصوف . حيث سمي «علم القلوب و علم الأسرار ، و علم المعارف ، و علم الباطن ، و علم الأحوال والمقامات ، و علم السلوك ، و علم الطريقة ، و علم المكافحة»⁽¹⁾ .

والتجربة المعرفية الصوفية والتي درجنا إلى الآن على تسميتها بالعرفان تجربة تكتسي خصوصيات عديدة سواء على مستوى المنهج أو على مستوى المقوله ، الأمر الذي يجعل منها بالفعل «طريقة خاصة» وإن كان الصوفية يلحون على أنها «طريقة الخاصة» من أهل الله .

أما «ابن عربي» ، فإنه لا يفتأ يصرح أنه لا يقدم لقارئه تأملات ذاتية ولا فكراً ناشئاً عن نظر واستدلال ، وإنما نجده يصر على التأكيد على أن كل ما يعرضه في الفتوحات المكية أو في فصوص الحكم وكذلك في غيرهما إنما هو عن «إملاء إلهي وإلقاء رباني» ، أو نفث روحاني في روح كياني»⁽²⁾ . ذلك هو العلم اللدني ، المطلب الصوفي الأسنى الذي بتحصيله لا يصبح المريد «عارفاً» فقط وإنما أيضاً «وارثاً» لتدريب النبوة الموصولة بالله عبر الوحي المستقيم .

وقد لا تحتاج إلى تدقيق مفرط لكي نفصل بين المعرفة والوجود في فلسفات المتكلمين وفي تأملات الحكماء ، غير أن التجربة الصوفية تنطوي على ربط محكم للمعري في بالوجودي إلى الدرجة التي تشعر بها أنه لا فاصل في عرف الصوفي بين الأمرين . وبالفعل ، فإن المطلع على «ابن عربي» مثلاً يجد أنه لا يكاد يفرق بين المجالين ، بل إنه يلح على أن كل معرفة هي من وجه آخر تجربة وجودية ، وكل وجود هو تمظهر وتجل لمعرفة ما . فالعرفان يؤدي إلى الوجود ، والوجود يكشف عن العرفان في تلاؤم وانسجام جديرين فعلاً بدراسة عميقة منفردة .

1- مصطفى عبد الرزاق: التعليق على مادة تصوف، دائرة المعارف الإسلامية، تأليف مجموعة من المستشرقين مجلد 8 مادة تصوف (ص282).

2- الفتوحات المكية 456/3 وراجع أيضاً عبد الوهاب الشعراوي: الكبريت الأحمر في علوم الشيخ الأكبر . مخطوط دار الكتب الوطنية التونسية ورقة 2، وكذلك إبراهيم القاري البغدادي: الدر الثمين في مناقب الشيخ محبي الدين ص46.

لذلك، يمكن القول أن الصوفي لا يقدم لنا معرفة نظرية بقدر ما يحدثنا عن تجربة عاشهما. وبمعنى آخر، أن أي حقيقة يسوقها الصوفي، هي في المقام الأول ذوق وممارسة وتجربة، الأمر الذي يجعل من التجربة الصوفية تجربة وجودية.

فالعرفان الصوفي كما يجليه «ابن عربي»، هو نتيجة سلوك ينتظم المريد في «الطريقة» التي تقوده عبر سلسلة من أنواع التطهر والتتصيفية إلى مجده البيضاء وحقيقة الناصعة التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها. وعلى ذلك، فإنه لا عبرة عند الصوفية بقول يأتي من خارج الطريقة أي من خارج التجربة، ذلك حديث «باطل» أو في أحسن الأحوال، حديث نفس أو فكر لا يرقى إلى الحديث «الإلهي» الذي يسر به إلى عبده في تجليات وواردات لا تقطع ما دام القلب ينبض بحب الله وبتمجيده.

ويمكن قراءة التجربة العرفانية عند «ابن عربي» على أساس من كونها تجربة إسراء ومعراج يقوم بهما الصوفي تأسياً بـ محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، الذي ورث في إسرائيه الأرض بوراثة حق تأويل تاريخها. وتمكن في معراجه من رؤية الغيب فانكشف له بذلك السر، سر الحقيقة المغيب الذي من دونه تبقى حقائق الوجود ظواهر لا معنى لها.

وكما أن مهداً عليه السلام استطاع في إسرائيه ومعراجه، أن يوحد بين الصراعتين⁽⁴⁾ فضم في وعيه عالم الغيب إلى عالم الشهادة لتجلي له الحقيقة كاملة، ويصبح بذلك المجل الأنصح للحقيقة والصورة الإلهية في مجالها الإنساني الأصفي، فإن الصوفي مطالب أن يتأسس بنبيه، فيخلص ما بين إسرائيه ومعراجه إلى ذاته الأصلية، ذات العارف الذي وصل إلى عين اليقين، فاستحق بذلك أن يكون الوارث للعلم النبوى. وأن يحقق بالتالي الاستمرار لهذا التاريخ النبوى الذي يمثل عبر تاريخ الإنسانية، تجربة واحدة متميزة، هي تجربة العبد في الاتصال الحقيقي بالله تعالى. وفي الإسراء، يحرر المريد الحقيقة من عوائقها، ومن مختلف الأغشية التي تحيط بها عبر تحرير منهج الوصول من كل أنواع المحدودية والحصر. أما في المعراج، فإن الحقيقة هي التي ستتحرر المريد، بأن تجعل منه العارف المكاشف، الذي يرى الأشياء على ما هي عليه فلا يغيب عنه حقيقة نفسه ولا حقيقة العالم ولا حقيقة ربه.

كيف جلى «ابن عربي» رحلة المريد في إسرائيه ومعراجه؟ وكيف تؤدي هذه الرحلة إلى تحرير الكائن بتمكينه من الحقيقة التي بها سيمتلك سلطة معرفة الأشياء على ما هي عليه، ومحاورة الوجود في جوهره لا في ظاهره؟ ذلك ما سنحاول أن نتلمسه الآن ونحن نعالج هذا الجانب المثير من العرفان التحريري.

1- راجع محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية ص.77.

أ- إسراء المرید: نحو منهج تحريري:

الصوفي هو ذلك الإنسان المؤمن بالحقيقة إيماناً ثابتاً، والراغب في تحصيلها والانضواء تحت سلطانها رغبة لا تهدأ بل تزداد عبر الأيام. وباعتباره مؤمناً بأن لا شيء يضاهي الحق في عظمته وقيمة، فإن قلب الصوفي يبقى أبداً معلقاً بالحق طالباً للاقتراب منه حينئذٍ ينشأ الظماء ويشتد العطش «فإن كنت مؤمناً، فالإيمان يعطيك الظماء». ويشتد عطشك ويقل على قدر إيمانك. ومن ليس بمؤمن، لا ظماء عنده البتة لشرب التجلي.. ولا يحصل إيمان إلا والظماء يصحبه فيزيد بالذوق فافهم»⁽¹⁾.

وفي لحظة من لحظات الحنين الجارف إلى الحق والظماء الشديد إلى تجليه، يقرر المؤمن أن «يسالك» الطريق إلى ربه، عندئذٍ يصبح «المرید» وتبرز إلى الوجود كينونة جديدة لا تعي لها إلا من حيث هي سيرورة نحو الحق.

والواقع أن إطلاق لقب «المرید» و «السالك» على الصوفي المبتدئ، ليس من باب التلاعيب اللفظي بقدر ما هو تعبير جد موفق عن اللحظة الوجودية والمعرفية التي عليها طالب المعرفة بربه ومبتغي الاتصال بالحق تعالى. فالمرید هو الإنسان حين يستقيم طلبه للحق، ويشتد إليه حنينه إلى الدرجة التي يقرر فيها أن لا مصير له بعيداً عن الحقيقة وعن أجوانها. حينئذٍ، يتطلب السلوك ويتخذ إلى الله الوسيلة، تلك هي الطريقة المستقيمة التي يرجو أن تؤديه إلى الحق، إذ في الحق يمكن أن تبرز له حقيقته هو، وعن طريقها يستطيع أن يعرف نفسه.

ولا ريب أن وصول الإنسان إلى قرار «إرادة الحقيقة»، وإعلانه «السلوك»، لا ينبع من فراغ وليس أيضاً نتيجة نزوة عرضية، إنه حينئذٍ يساوي عدمه، ولكن بحسب «ابن عربي» يتأسس على أمرتين على الأقل، أولهما ما أكدناه من الظماء إلى الحقيقة والشعور برغبة جارفة في الالتحام بها، هذا الشعور الذي عبرت عنه عديد القصائد الصوفية الرائعة. من ذلك قول «السهروري المقتول»:

أبداً تحن إلىكم الأرواح
وصالكم ريحانها والراح
وقلوب أهل ودادكم تستيقنكم
وارحمتا للعاشقين تكافوا
ووصلكم ريحانها والراح
والى لذى وصالكم ترتاح
ستر المحبة والمحوى فضائح⁽²⁾
فالنزع إلى الحقيقة الذي يبرز على شكل حنين جارف يوجه القلب إلى عشق واحد،
ما يليث أن يملك عليه أقطار نفسه فلا يجد بدا من تلبية نداء تلك الأصوات وتلك العوالم

1- الفتوحات المكية 549/2.

2- انظر موسى الموسوي: من السهروري إلى الشيرازي، بيروت، دار المسيرة، ط1، 1979، ص18.

الأخرى التي تبرز له من حين لآخر، أحلاماً واعدة بمعانٍ وبآفاق لا قبل للواقع بإظهارها ولا بتحقيقها، وليس من سبيل إليها إلا التوصل من هيمنة الواقع وإعلان الرفض للاحتواء والسلط اللذين يمارسهما الموضع الكوني والمنهج المعرفي المحدود، عقلاً كان أو حسناً.

أما الأمر الثاني الذي يؤسس إمكانية الفعلية للانخراط في الطريقة والاتصال بصفة «المريد»، فهو الإيمان بإمكانية الوصول إلى الحقيقة والشعور الفعلي أن الحق لا يستعصى على طالب، وأنه يقبل كل من توجه إليه بقلب سليم دون أي تحديد آخر.

يقول «ابن عربي»: «فإذا علمت أن الله لا يستحيل عليه خلة عباده، فاجهد أن تكون أنت ذلك الخليل بأن تنظر إلى ما يؤدي إلى تحصيل هذه الخلة الشريفة، فإنك لا تجد لها سبباً إلا الموافقة، ولا علم لنا بموافقتنا الحق، إلا موافقتنا شرعة»⁽¹⁾. وعلى ذلك فإن أول مستلزمات الطريق، الأمل الحقيقي في إمكانية تحقيق نتيجة ما، وفي إمكانية الوصول إلى الغاية المرجوة. وهذا الأمل لو حلناه، لوجدناه ينطوي على بعدين: أولهما إيمان الإنسان بأصالته وجوده، وثانيهما إيمانه بعظمة ربه وبعد الله عنه. لذلك، فلا إمكان للانطلاق الفعلي وللسليوك إلا إذا تحرر الكائن نهائياً من تصور نفسه على أنه كينونة عرضية خاطئة، وتحرر كذلك من سلطة الواقع، التي تبدى ظاهرياً كسلطة نهائية لا مجال لتجاوزها. إن الانخراط في الطريقة يضمن على الأقل، بداية الانطلاق نحو تكسير طوق اليأس المطلق الذي يلف وجدان عديد البشر، والذي يستند إلى «وهم» أنه لا إمكان لتغيير شيء البتة، والذي نعلم قطعاً أن عديد الفلسفات والتحليلات المتشائمة للإنسان تدعمه وتقويه.

وعلى أساس من صدق الحنين ومن قوة الأمل، يتأسس الطريق إلى الحق وينطلق السليوك إلى الله. ولكن أي طريق؟

هنا يؤكد «ابن عربي» أن كل سالك إنما يدشن بسلوكه طريقاً جديدة نحو الله، وكل طالب ينشئ بطلبه، طريقة أخرى تتضاد إلى طرق الوصول. فالطريق ليست مفهوماً عاماً يستوعب كل المريدين، وإنما كل شخص هو «طريقه». فلا فاصل بين المريد وبين طريقه، بل إن السالك ليس في النهاية سوى سلوكه. فالطريق يحدث بحدوث السلوك. قال «ابن عربي»: «لكل شخص طريق لا يسلك عليها إلا هو. قلت فأين هي هذه الطرق؟ قال تحدث بحدوث السلوك»⁽²⁾.

1- الفتوحات المكية 271/3

2- نـ 349/3

وهذا الأمر يعني في النهاية أن «الطرق إلى الله تعالى على عدد أنفاس الخلائق يعني أن كل نفس طريق إلى الله»⁽¹⁾.

وهذا التوحيد الرابع بين السالك والسلوك، وبين الطريقة والمريد، يبين لنا أن «ابن عربي» لا يرى في الطريقة مساراً تقليدياً في ممارسة الشعائر والقيام بأنماط العبادات، وإنما الطريق في عرفه، درب يدعه المريد بنفسه وباب يفتحه السالك الأمر الذي يجعل من مسار العرفان مشروعاً إنسانياً، فردياً صرفاً، أي درباً مبنياً على قرار واع وعلى إرادة حرة من دونهما لا يمكن تأسيس بداية صحيحة مؤدية للعرفان. والحقيقة أن «ابن عربي» رغم حديثه في بعض رسائله وكتبه، عن الحياة الصوفية الجماعية، وعن الطريقة التي تضم أتباعاً عديدين، إلا أنه جسد عن طريق تجربته الشخصية وكذلك عن طريق جوهر عرفانه، أنموذج الصوفي الفرد، السالك لطريقه التي أبدعها بنفسه، والممارس لتجربة صوفية فريدة لا تتطوّي على أي التزام بتقليد سابق، إلا أن يكون ذلك من قبيل الاقتناع والتأسيس المشروع في هذا الباب.

إن الطريق الذي يدعه بأنفسنا والسلك الذي نرسمه بسلوكنا، هو من دون ريب إنجاز ينطوي على مغامرة كاملة، وعلى مخاطرة لا تستر وراء النمط ولا تخفي وراء «الشيخ» الذي يحجبها عن المخاطر الحقيقة الحرية بأن تواجه فرداً في رسمه لدربيه الذاتي. وبما أنه مغامرة وإنجاز، فإن هذا الطريق هو في النهاية طريقنا نحن وهو أيضاً، درينا الذاتي الذي يعبر عن انتمائنا بوضوح وصراحة لا غبار عليهما.

وبتأسيس الطريق وإعلان السلوك، ينطلق الإسراء، يعلنه الإنسان المؤمن الذي يصبح الآن «المريد» طالب المعرفة بالحق، والذي يطمح إلى أن يؤديه إسراؤه إلى المراج، إذ فيه يصبح العارف المحقق الذي رفت عنه الحجب والأغشية. فما هي مظاهر إسراء المريد؟ وما هي أبعاده على مستوى تحرير الذات من حيث هي كيان «عارف» من أنماط الجهل وظلمات الحجاب؟ يتبيّن لنا من خلال دراسة آثار «ابن عربي»، أنه يتحدث عن إسراءات عديدة للمريد تختلف باختلاف مجالاتها، ولكنها تتفق من حيث جوهر مقصدها المعرفي ومبتغاها التحريري.

و «ابن عربي»، مجارة منه للمعنى اللغوي للإسراء، لا يتورع عن استعماله للتعبير عن كل حركة قاصدة، وعن كل فعل إنساني يتجه إلى تحقيق فتح معنى في مطلوب. غير أنها

يمكن أن نحصر هذه الإسراءات المتعددة في اتجاهين كبارين، أولهما إسراه المريد في ذاته، وثانيهما إسراوه في عالمي الحس والمعنى عبر براق التأويل. وفي الإسراء الأول، يهدف المريد إلى تحرير جوهر الإنسان من ظاهره. أما في الإسراء الثاني، فيتجه إلى تحرير حقائق الأشياء وجواهر المعانٍ من أشكالها وظواهرها. والغاية من كل الإسراعين، تحرير الحقيقة من الباطل عبر الطريقة فكيف يتم الإسراء في الذات؟ وإلى أي مدى يمكن أن يسفر عن تجلية الذات العارفة الأصلية؟

رأينا أن الصويفي يهدف إلى الدخول في «الحزب النبوى» عبر وراثة علم النبوة، العلم اللدنى الذي لا دخل للفكر فيه، بل هو نتيجة كشف وعيان هما أرقى من كل فكر.

ولكى يصل إلى غايتها تلك، فلا بد له من الانخراط في عمل متواصل قوامه تهذيب النفس وتصفية القلب، حتى يصل إلى اللحظة التي يصبح فيها قابلاً للأمنوار الإلهية والأسرار الغيبية.

هذا العمل المتواصل، يندرج في إطار درب كامل وطريق واضح هو ما نسميه الإسراء. فالإسراء في مستوى الأول، هو إسراه المريد في ذاته وولوجه إلى كيانه يستجلي أبعاده ويستصفي أحسن ما فيه، قلبه لكى يجعل منه في ختام مرحلة المجاهدة، مرآة صافية تقبل التجليلات الإلهية.

وبما أن الغاية واضحة، فإن الصويفي لن يجلس ليتأمل ما يقول إليه حاله ولكى يفكر في معنى الوجود وحقيقة.

ذلك شأن من يطلب حقيقة غائبة، بل سيستدعي الإرادة وينخرط في الطريق مريداً طالباً سبيلاً ربه، منيباً إلى الحقيقة، مسلماً لها أمره في مبدئه ومصيره لذلك فإننا نوافق الجابرى عندما قال: إن «العرفان يقوم على تجنيد الإرادة وليس على شحذ الفكر. بل يمكن القول أنه يقوم على جعل الإرادة بديلاً عن العقل»⁽¹⁾.

وأول ما سيفعله المريد «في سبيل معرفة حقيقية بنفسه، محاولة فصلها عن العالم الخارجى وذلك «بالخلوات والأذكار المشروعة لصفاء القلوب»⁽²⁾. ولا يقصد «ابن عربي» بالخلوة، المعنى المتعارف والمتمثل في اعتزال الناس وترك معاشرتهم وإن كان لا يرفضه،

1- الجابرى: بنية العقل العربى ص 259.

2- الفتوحات المكية 271/1

ولكنه يعتبر أن الخلوة الصالحة هي عزوف القلب عما سوى الله وتخليه عن ما سماه هو «هذيان العالم». ويتحقق انفراد المريد بنفسه أيضاً عبر القطع مع العادات والتقاليد المعروفة، والانفصال عن السنن الاجتماعية المتوارثة والتي تشكل على مر الأيام، سلطاناً مطاعنة من قبل الجميع تؤسس سلطانها في اللاشعور قبل الشعور، وتتغرس في أعماق الكائن كقوى مهيمنة لا راد لحكمها. لذلك اعتبر «ابن عربي» أن «الطريق مبني على قطع المأثورات وترك المستحسنات»¹. إن مأثور العادات ومستحسن الأهواء، تؤدي رويداً رويداً إلى افتقاد الكائن لأصالة كينونته، وتحيله إلى كينونة باهتة نمطية لا معنى لها. ولذلك فإن القطع معها هو في الوقت نفسه، إعلان لرفض الشخصية العامة النمطية التي يجدها الناس في العادة، الأنماذج الأقرب والأسهل، فيقتصر صونه فيقيعون بعد ذلك في أسر لا فكاك منه إلا لنذوي الهمة وأولي الإرادة من الرجال. وبالقطع مع المأثورات، يكتسب المريد أول ملامح خصوصيته وتفرداته والتي بمقتضاها يدخل في عرف «الخاصة» وينفصل عن «عامة» الناس.

والمرید مطالب إلى ذلك، بمقاومة نفسه الأمارة بالسوء المتعارفة مع الخواطر الشيطانية والتي تدعوه إلى اللذة وتبعده بالتالي عن الحقيقة. هنا ينفتح باب المجاهدات والرياضات النفسية من أذكار مختلفة وأنماط من التعبيد والأعمال منها ما عرف عن الرسول ﷺ، ومنها ما ابتدعه الصوفية أنفسهم رغم أنهم يدعون دائماً أنهم لا يتجاوزون سيرة نبيهم ولا ينفردون عنه بستنة.

ويتزلزل الزهد في الدنيا ولذائتها في هذه المرحلة، حيث يعتبر لازمة ضرورية للتمكن من السيطرة على النفس، وللوصول إلى حقيقة الذات وجوهرها الخفي. إن الزهد هو المنطق الذي يعتمد عليه المريد ليُرسّ على كل أشكال الإغراء بأهداف زائفه قريبة، وللوقوف أمام كل أنواع الشخصيات النمطية الاستهلاكية التي يقدمها له مجتمع الاستهلاك والتبذير. ولذلك فلا معنى لكون المريد مريداً ما لم يزهد، وكلما عظم ما يزهد فيه المريد، كلما كان ذلك وعدها صحيحاً بالتمكن من قطع دروب الإسراء للوصول إلى المعراج. وتذكر سير الصوفية نماذج باهرة في الزهد، دلت فعلاً على أن القوم لم يكونوا يهزلون بقدر ما كانوا فعلأً يرغبون في تأسيس معنى لحياتهم، وفي الوصول إلى نتيجة ما، نتيجة هي وحدها الكفيلة بأن يجعل وجودهم مبرراً ومشروعًا.

1- «ابن عربي»: التدبرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، ص235.

يذكر القشيري عن أبي يزيد البسطامي أنه قال لما سئل عن ابتدائه وزهده «ليس للزهد منزلة، فقلت لماذا؟ فقال: لأنني كنت ثلاثة أيام في الزهد، فلما كان اليوم الرابع خرجت منه.

اليوم الأول زهدت في الدنيا وما فيها. واليوم الثاني زهدت في الآخرة وما فيها واليوم الثالث زهدت فيما سوى الله⁽¹⁾. ..ويضيف: «فلما كان اليوم الرابع، لم يبق لي سوى الله. فهمت، فسمعت هاتفًا يقول: يا أبي يزيد لا تقوى معنا، فقلت هذا الذي أريد. فسمعت هاتفًا يقول وجدت وجدت»⁽²⁾.

ولو عن لنا أن نتصور معنى أن يقطع البسطامي مع الدنيا والآخرة ومع كل ما سوى الله، لوصلنا إلى أنه كان يهفو إلى تحقيق ما يمكن أن نسميه الذات المحسنة، الخالصة من كل علاقة تربطها بالخارج وتصلها به. ومعنى لم يبق لي سوى الله نترجمه نحن إلى القول «لم يبق لي سوى نفسي». أجل فإن المريد عندما يرفض العلاقة مهما كانت، يستشعر ذاته المحسنة وكيانه الفردي الأصيل، الغريب غرابة فعلية عن العالم.

وبالوصول إلى هذه المرحلة من تصفية النفس، يصبح الكائن مرأة صافية مخلوة قابلة لانتقاد حقائق الوجود فيها. يقول «ابن عربي»: «إذا أنت صقلت مرأة نفسك بالرياضيات والمجاهدات حتى تزکو، وأزلت عنها صدا الطبيعة، وقابلت بمرأة ذاتك صور العالم، انتقدش فيها جميع ما في العالم كله»⁽³⁾.

غير أنه لا بد من الإشارة إلى أن «ابن عربي» لم يكن أبداً ميالاً إلى الإفراط في دعوى الزهد، على العكس لقد حرص أن يثبت دائمًا، أن الصوفي هو الذي يعطي لكل شيء حمه. وكان يؤكّد كما فعل «الغزالى» من قبله، أن الرياضة النفسية لا تعني استعمال الشهوات وإلغاء الحاجات الطبيعية، وإنما تعني أولاً وبالذات، الاعتدال في معاملة كل أجزاء النفس. حتى لا يرهق بعضها البعض الآخر طغياناً وكفرًا. ويستمر المريد في معالجة كيانه نافياً للعرضي فيه، وباحتًا عن الجوهر الأصيل إلى أن يصل إلى حقيقته الأصلية، إلى عبوديته التي هي وحدها شرط دخوله على ربه. فالله لا يقبل العبد إلا إذا جاءه عبداً منيباً. أما إن بقيت فيه آثار الريبوية وعلامات التأله الكاذب، فهو الآبق الذي لا مطعم له في رضا الله عنه. لذلك يمكن القول أيضاً، أن معنى الدخول في الذات والإسراء في الكيان تطهيره وتصفيفه إلى

1- القشيري: الرسالة ص14.

2- ن، ن، ص.

3- الفتوحات المكية 279/2

اللحظة التي يصبح فيها أهلاً للصلوة، التي لن تقبل إلا ممن وحد الله بتوحده مبدأ ومنهجاً
وغایة في ربه، مصداقاً لقوله تعالى:

﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَسُكُونِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ
وَبِذَلِكَ أَمْرُتُ وَكَانَ أَوَّلُ السُّلْطَانِ﴾⁽¹⁾

وكما أنه لا بد للصلوة من طهارة، فلا بد للدخول على الرب من تصفية. يقول «محبي الدين» واعلم أن المنظهر في هذا الطريق من عباد الله الأولياء، هو الذي تطهر من كل صفة تحول بينه وبين دخوله على ربه⁽²⁾.

ويضيف موضحاً «والصفات التي تحول بين العبد وبين دخوله على ربه، هي كل صفة ربانية لا تكون إلا لله. وكل صفة تدخله على ربه ويقع بها لهذا العبد التطهير، فهي صفاتة التي لا يستحقها إلا العبد ولا ينبغي أن تكون إلا له⁽³⁾. وهكذا يخلص المريد عبر إسرائه في كيانه وبحثه في إمكانه، إلى حقيقته الأصلية، تلك هي عبوديته المشكلة لجواهر معناه. إن معنى أن يصل المريد على تعريف ذاته بكونه «عبد الله»، أن يكون فعلاً قد مر بمراحل عديدة ت نقى فيها كل أنواع التعريفات الأخرى للإنسان. فلا اسم ولا صفة ولا أي خاصية يمكن أن تستوعب جواهر الكائن. إن كل ذلك عرضي، والحقيقة الوحيدة التي ينطوي عليها جواهر الكيان، عبوديته الصحيحة لله والتي لا تقبل العتق بحال.

وبالوصول إلى العبودية، يهوي الكائن لنفسه الفرصة الحقيقة لتحقيق الحرية. فلا حرية أصلية عند الصوفية إلا في إطار من العبودية، وما عدا ذلك فادعاءات وأنماط من التأله لا تقوم إحداثها إلا لكي تسقط بفعل المنازعنة أو بفعل تهافت مقولتها. ولا إمكان لاستشعار العبودية بصدق، والتزامها باقتناع، إلا إذا تحرر القلب من أنواع الخواطر الشيطانية التي تحرض الإنسان على التأله والعصيان ولذلك فإن تحقق العبودية رهين بتصفية كاملة للقلب، ومشروط بقبول الإنسان لحقيقة القلبية، كحقيقة أساسية وجواهرية هي لب كيانه وحقيقة معناه. إذ ذاك ينتهي الإسراء إلى غايتها ويولد الدرب ثمرته، ويكشف الإنسان سره بنفسه ويباشر حقيقته بيده وعلى عينه. فلا يملك أحد أن يزحزحه عن انتمامه الجديد الذي يصبح لديه يقيناً لا شك فيه لأنه جاء نتيجة ممارسة وعيان. فالإسراء في الذات، يحقق التأويل الأول

1- سورة الأنعام: الآية 162.

2- الفتوحات المكية 32/2.

3- ن. م، ن. ص

على مستوى الكائن، والمتمثل في الوصول إلى أن حقيقة الإنسان وجوهره هو قلبه (روحه) وليس جسده وعقله كما قد يبدو ظاهرياً. وهذا الإسراء الأول يرفع عن الذات ثلاثة طلاسم⁽¹⁾، ويزبح عنها ثلث سلط لا إمكان للخلاص من هميّتها إلا بسلوك الطريق، والنفوذ عبر التجربة والمعاناة إلى أسرار الكائن.

هذه الطلاسم الثلاثة، تتحكم في إمكانات الكائن المعرفية والفعلية وتحصر بالتالي تجربته الوجودية، في غياب فهم صحيح لذاته وكيانه.

أما الطلاسم الأول، فهو طلاسم الفكر الذي يحصر المجال المعرفي للإنسان في دائرة المفكر فيه، ويقضي كآلية منهجية، على بقية آليات الإدراك والمعرفة وبخاصة منها المعرفة القلبية، التي هي وحدها قادرة على تحصيل العلوم الإلهية والحقائق الكشفية. فالتفكير، كما يرى «ابن عربي»، قد جعله الله للإنسان لكي يصل عبره إلى الشعور بمحدودية إمكاناته المنهجية في تحصيل الحقيقة، الأمر الذي يؤديه في النهاية، إلى عزل نفسه والتسليم لخالقه والاقتراب منه في سبيل أن يكشف له هو عن المعاني والحقائق. ولكن ما حصل هو أن الفكر عوض أن يعزل نفسه كمقرر للمعرفة وكباب لها، تنصب نفسه واستولى على الكائن، ومنع كل حقيقة تأتي من خارجه، الأمر الذي يؤدي حسبما يؤكّد «ابن عربي»، إلى تضييع فرصة عظيمة على الإنسان، أعني أن يكون وارثاً نبوياً، ومؤمناً بعالم الغيب الذي لا مدخل للعقل فيه⁽²⁾. والحقيقة، أن حديث «ابن عربي» عن طلاسم الفكر هذا، هو ما سيسميه مع بعض الاختلاف في التحليل، أبو القاسم حاج حمد «lahoot al-arz» المتحكم في الإنسان، والذي يمنعه من الانفلات عن دائرة الوجودية، بتقييده بضوابط منهجية تبدو ظاهرياً سليمة المقدمات ولكنها في الجوهر، لا تملك تبريراً من أساسها.

والطلاسم الثاني الذي يخيّم على الذات في مستوى المعرفة، هو طلاسم الخيال الذي سلطه الله على المعاني يكسوها مواد يظهرها فيها لا يتمكّن لمعنى يمنع نفسه منه⁽³⁾. والخيال طلاسم «على أهل الأفهام القاصرة التي لا علم لها بالمعاني المجردة عن المواد، فلا تشهدها ولا يشهد هؤلاء، إلا صوراً جسدية. فيحرم من حكم عليه طلاسم الخيال، إدراك الأمور على

1- يقول «ابن عربي» معرفاً الطلاسم: «اعلم أيديك الله، انه إنما سمي الطلاسم بهذا الاسم لمقلوبه، يعني انه مسلط على كل من وكل به فكل مسلط طلاسم ما دام مسلطاً. الفتوحات المكية 3/232.

2- راجع الفتوحات المكية 3/232-233.

3- ن، ن، ص

ما هي عليه في أنفسها من غير تخيل⁽¹⁾ ولا ينفي «ابن عربى» أنه من المستحيل رفع هذا الطلسم لأنه «وضع إلهي». وكذلك جميع الطلسمات الإلهية، لا ترتفع أعيانها ولا ترفع أحكامها في الموضوع الذي جعل الحق تعالى حكمها فيه⁽²⁾. غير أن بعض الناس «خرجوا بها عن طريقها. فذلك الحكم الذي أعطاه ذلك الخروج، هو الذي يرتفع لا غيره»⁽³⁾.

وقد رأينا أن الخيال سلطان حاكم على الإنسان، وأن له مقدرة على تمثيل واستيعاب الممكن والمستحيل معاً، ولذلك فهو أوسع الحضارات. غير أننا لاحظنا كذلك، - أن الخيال قابل لتسليط القوى المนาوئة للإنسان عليه، مثل الشيطان الذي يستطيع أن يبيث خواطره وسمومه عن طريق هذه الآلة المعرفية الخطيرة.

فمقاومة الخواطير الشيطانية، الأمر الذي يعد من أهم أولويات المريد، تحصن ضد تحول الخيال إلى سلطة قهريّة مضادة للإنسان، أي إلى طلسم مانع من الحقيقة. ويجب أن لا يغيب عنا أيضاً، أن «ابن عربى» لا ينفي إمكانية رؤية بعض المعاني على حقائقها من غير صور. وهذا في الحقيقة، لا يحصل إلا لقلة من أهل الله الذين مارسوا ضرباً عالياً من الرياضة، فوصلوا إلى مرتبة رفيعة من الكشف. فهو لاء، يصبحون قادرين على رؤية المعاني المجردة وعلى تأمل الحق في حقيقته من غير صورة. والواقع الذي لا شك فيه، أن الخيال يصبح فعلاً، طلسمًا رهيباً يهدد بتغييب كلي للحقيقة إذا تحول استخدامه وتحكم فيه الشيطان. حينئذ، يصبح وسوساً لا قبل للإنسان بدفعه.

إن محدودية الكائن المعرفية والإبداعية والوجودية في النهاية، يجب أن تعالج انتلاقاً من مناقشة عميقة وواعية لهذه الظاهرة، أعني ظهور الخيال كطلسم مسلط على الإنسان. وهذا ما نعتقد أن مدرسة علم النفس التحليلي وعلى رأسها فرويد، قد قامت به وبنجاح يستحق التتويه والإعجاب⁽⁴⁾.

1- الفتوحات المكية 234/3

2- ن م ن ص

3- ن م، ن ص

4- نشير هنا إلى أبحاث «سيغموند فرويد» و «الفريد ادلر» حول العصابات والذهانات وأنواع الوساوس التي تصيب الإنسان فتؤسس فيه أنواعاً من الانشطار تؤدي به إلى حالات فظيعة من الحصر والكآبة، وإلى الجنون أحياناً.

أما الطلسم الثالث الذي يحول بين الإنسان وبين كيانه الأصيل، فهو طلسم العادات الذي «سلطه الله على النفوس الناطقة. فهي مهما فقدت شيئاً منه، جرت إليه تطلبه لما له عليها من السلطان وقوة التأثير»^(١).

وإذا كانت العادات والأعراف الاجتماعية، ترغب الكائن في تقمص شخصية اجتماعية زائفة كما قدمنا، فإن الإنسان يصنع عن طريق عاداته وأهوائه الذاتية، الشخصية الفردية التي تنتهي في فترة ما، إلى رفض أي تجديد وإضافة وتتوال إلى إعلان اليمونة على الذات باسم المشروعية التاريخية، وباسم الإرث وعبر سلطة استعادة التطبيق والتقمص.

وهنا أيضاً، يمكن أن نتساءل كم من إنسان صنع لنفسه عادات صاغها من اختيارات وأهواء ثم ما لبث الاختيارات أن تغيرت، غير أن العادات استحكمت، فأصبح يحس بالإرهاق وبالانسحاق تحت ضغط كينونة لا تبرير لها إلا أنها كانت المعبّر عنه في يوم ما.

تلك هي الطلاسم الثلاثة الأساسية التي تهيمن على الإنسان فتحدد من إمكاناته المعرفية بتحديد المنهج، وتقلص إرادته بإخضاعه لإرادات خارجية، وتكتب إبداعه لحساب وساوس مستعادة. وهذه الطلاسم الثلاثة، تحتم على المريد خوض معركة استعادة الكيان في اتجاهات ثلاثة. الاتجاه الأول، يتعلق بالجانب المعرفي في الكائن، ودور المريد هنا، هو تحرير آلة العرفان الإنسانية وتوسيع دائرة الملకات المنهجية التي وهبها الله للإنسان لكي يتعرف عن طريقها على الحقيقة. فعوضاً عن إعلان سلطة العقل الأمر الذي يهدد بظهور الطلسم، فإن المريد بما هو طالب للحقيقة، سيعلن كما أعلن «ابن عربي»، أن كل منهج يصل إلى الحقيقة فهو منهج معتبر، وكل وسيلة تؤدي إلى معرفة ما، فهي آلة معرفة مقبولة ومشروعة. بذلك يبني المنهج على أيديولوجيا الحقيقة، هذا صحيح، ولكن لتساءل نحن أيضاً، هل هناك أيديولوجيا أوسع من هذه التي يطرحها أهل العرفان، أعني الحقيقة؟

ولا ريب أن المريد يصل عن طريق تجربته إلى الآلة المعرفية المركزية، مجل الحقائق العليا ومرآة المعاني والعلوم الإلهية، تلك هي آلة القلب الذي يتزل من منهج العرفان في الصميم، وإن كان لا يعني أبداً رفض وسائل المعرفة الأخرى. والاتجاه الثاني، يتمثل في محاولة السيطرة على الخيال وتوجيهه عبر نظام المجاهدات، وقهراً الخواطر الشيطانية، والوسائل المرضية. الأمر الذي يحصل عندما تقع محاصرة الشهوات والأهواء الزائفة، والمطالب الشاذة التي لا نفع منها.

فإذا استقام الخيال واتصل بالقلب، مصدر المعرفة والأحوال اتصالاً موفقاً، أمكن حينئذ أن يصبح خيالاً مبدعاً، حياً وحراً في الوقت نفسه، فالخيال في النهاية، هو صورة، أي المتخيل. والمتخيل هو بحسب المتخيل. وشتان ما بين تخيلات تصدر عن أحوال وعن مواجد راقية رفيعة، وما بين أختيلة تصدر عن إحساسات ووساوس مريضة، محصورة ومشوهة. إن تحرير الخيال، هو تحرير للمعنى والوجودي في الكائن على السواء.

وأما الاتجاه الثالث نحو استعادة الكيان الأصيل، فيتمثل في اندفاع المريد نحو تأسيس مبادئ وشروط موضوعية لتخليق الإرادة في الذات. والحقيقة أن مسألة التمكّن من إرادة فاعلة حرة، هي مشكلة من أعقد المشكلات الإنسانية. ولطالما حاول الفلاسفة والمفكرون أن يوضّحوا السبيل التي بها يصبح الإنسان قادراً مريداً. غير أن الهوة بين المعنى والعملي تبرز فعلاً على هذا المستوى. فلا يكفي أن تحسن التفكير لكي تتمكن من إرادة تحقيق ما فكرت فيه. بل لا يكفي أن تحسن الاختيار وأن تشتد رغبتك في الأشياء لتقدر على الوصول إليها، لا بد قبل ذلك وفي أثنائه، من أن تكون لك إرادة ومقدرة فعلية على التوحيد بين المطلوب والوا opaque.

واعتباراً لهذه الهوة بين الحقيقة وبين الإرادة، اكتفت الفلسفات أخيراً بدور تحليلي للواقع وللفكر على السواء، ولم يعد للفلاسفة، اعتباراً لسيطرة فكرة النسبية المطلقة حتى على عالم الحقيقة، الجرأة على أن يقدموا فلسفاتهم كبرامج للإنجاز وكمشروعات للتحقيق. وعلى العكس، تميز الفلسفه الشرقيون منذ القديم، بكونهم لم يقدموا فلسفات نظرية، بل «حكمة» يلتقي فيها النظر بالعمل، وتأسس على الفهم والإرادة معاً. إن «كونفوشيوس» لا يقدم حقائق بقدر ما يعطي نصائح. أما «بوذا»، فيهتف بتعاليم الخلاص دون أن يخفي أنه إنما يدعو إلى درب النجاـة الذي يتم بواسطة الإنسان وبتضحيـته، أي بعملـه فيـ الحقلـين النفـسيـ والـواـقـعيـ. ومثل هؤـلاءـ، كانـت رسـالـاتـ الأنـبيـاءـ تعـالـيمـ وـشـرـائـعـ قـائـمةـ عـلـىـ منـطـقـ الـأـمـرـ، فيـ مقابلـ منـطـقـ التـحـلـيلـ الـذـيـ نـجـدـهـ سـمـةـ الـحـضـارـةـ الـمـعـاصـرـةـ مـثـلـاـ. ولـذلكـ، فـإـنـ الـدـيـنـ يـخـاطـبـ الـإـرـادـةـ، وـيـاعـتـارـهاـ لـيـسـتـ وـجـودـاـ نـاجـزاـ فيـ أـغـلبـ الـأـحـيـانـ، فـإـنـهـ يـوجـهـ الـكـائـنـ إـلـىـ مـاـ بـهـ يـقـويـ إـرـادـتـهـ وـيـحرـرـ مـقـدرـتـهـ. فـكـلـ حـقـيـقـةـ يـعـلـنـهاـ الشـرـعـ، تـقـرـنـ بـدـعـوـةـ إـلـىـ اـعـتـاقـهـاـ أوـ إـلـىـ تـطـيـقـهـاـ.

وهـكـذاـ فـنـيـ إطارـ تـرـبـيـةـ مـبـنـيةـ عـلـىـ تعـالـيمـ الشـرـعـ وـحـقـائـقـ التـزـيلـ، لاـ بدـ أـنـ نـصـلـ إـلـىـ الـكـائـنـ الـذـيـ لـاـ فـاـصـلـ بـيـنـ جـانـبـهـ الـمـعـرـفـيـ وـجـانـبـهـ الـإـرـادـيـ، وـيـعـبـرـ آـخـرـ بـيـنـ مـعـرـفـتـهـ وـفـعـلـهـ الـذـيـ يـلـقـيـانـ لـيـشـكـلاـ فيـ مـجـمـوعـهـماـ، الـحـقـيـقـةـ الـتـيـ لـاـ مـعـنـىـ لـهـ شـرـعاـ إـلـاـ أـنـ تـكـوـنـ اـنـتـماـءـ وـمـارـسـةـ.

وعلى هذا النهج الإلهي، واستمداداً من الحكمية الشرقية، قام العرفان الصوفي على أساس من بناء الذات المريدة. إن العارف هو قبل كل شيء «مريد المعرفة» ولا يمكن له إطلاقاً أن يصل إلى الحقيقة دون البحث عنها. لذلك فإن التجربة الصوفية، ليست رسمياً يقام ولا طريقاً يتوارث، إنها فعلاً طريق جديد يعني كلما أراد مريد جديد أن ينضم إلى قافلة المريدين. وهنا تصبح قادرين على أن نفهم بوضوح أكبر معنى أن يقول «ابن عربي»، أن الطريق تحدث بحدوث السلوك. فتحرير الكيان في العرفان الصوفي، إذا كان في نهايةه وغايته معرفياً، فإنه في منهجه إرادي. ذلك أنه لا سبيل إلى الذات الحالصة من الشوائب، ما لم تحدث مرحلة التطهر التي تعني أول ما تعني، مجابهة أنماط الكينونة الزائفة التي تصنعنها الأهواء والعادات والقوى الخارجية. إن الطلسم الثالث، طلسم العادات، يهدد أبداً بأن ينقلب فعلاً لا رسمياً فقط، ليصبح السلطة الثالثة التي تحكم ربط الإنسان بالماضي، وبالآخر، وبالتالي، وبكل شيء ما عدا ذاته الأصلية. وبإسراء المريد في ذاته، ووصوله إلى «قلب كيانه» يتمكن من تحصيل التأويل الأول المطلوب للمريد، الذي هو أساساً تأويل الذات، والذي سيكون منطلقاً للتأويل الثاني، تأويل العالم.

فما هي أبعاد هذا التأويل الثاني الذي يتجلّى على هيئة إسراء المريد في كون الله، يستجلي من خلال آفاقه وتوعاته، حقيقته الأصلية ووحدته الأولى؟

رأينا أن «ابن عربي» ينظر إلى العالم في مظاهره وحركاته، على أنه مظهر للتجليات الإلهية الأساسية. فكل حقيقة من حقائق العالم، وراءها اسم إلهي مدبر، هو سرها وهو معناها. وعلى هذا، فليس الكائنات سوى مظاهر للمظاهر، وأبعد مختلفة لحقيقة واحدة تحكم كل شيء.

وبما هو كذلك، فإن «العالم كله عند العارف رسول من الله إليه»^(١). ذلك أن العارف لا ينظر إلى العالم من حيث مظاهره، وإنما يحاول ما استطاع أن يكتشف الباطن الذي يختفي وراء الظواهر، والجوهر المستكен خلف الأشياء. ونظراً لكونه وصل في إسرائه الذاتي، إلى تصفية قلبه وإزالة كل الفشادات عليه، فإن المريد يصبح قادراً في هذه المرحلة الثانية، على ممارسة تأويل العالم. فلا يخدع بالظاهر وإنما يتجه إلى العمق، إلى المضمون. لماذا أوجد الله العالم؟ ولماذا هو هكذا؟ وما سر حركة الأشياء؟ تلك هي بعض الأسئلة التي تخامر المريد وهو يتهيأ بقلبه لمارسة المغامرة الثانية، مغامرة تأويل العالم. والحقيقة، أن

1- الفتوحات المكية 161/4

العالم لا يستعصي سره على المريد الصادق، الذي أحسن تصفية قلبه فلقد تبين لنا، أن القلب الصافي هو كالمراة المجلوّة، تعكس عليه كل الحقائق بسهولة ومن دون زيف ولا تعمية. سريعاً ما تعكس حقائق العالم على قلب المريد، فتقلب المظاهر إشارات، والأشياء علامات، والحركات رسائل وإلهامات. ورويداً رويداً، تلتقي أصوات العالم من ذرته إلى مجراته في تسبيبة واحدة متاغمة، يستطيع قلب المريد أن يفهمها وأن يتلمسها، حتى من الصغر الأصم «فقد سمعنا الأحجار تذكر الله رؤية عين، بلسان نطق تسمعه آذاناً منها، وتحاطبنا مخاطبة العارفين بجلال الله، مما ليس يدركه كل إنسان»^(١).

ومعنى انكشاف العالم للمريد، ظهور حقائق الأسماء الإلهية المنتشرة فيه والمتجلية في صوره. فالمريد يأسرائه في العالم، يسري في الوقت نفسه في الأسماء الإلهية، فينظر إليها في تعددها وافتراقها، وفي اختلاف مقتضياتها. ولا يتم الإسراء الكامل في العالم، إلا إذا كشف المريد عن حقائق الأسماء الإلهية القائمة على تدبيره، والتي تبلغ في مجموعها تسعين اسمًا. حينئذ، يتم الإحساس، ويندمج المريد في العالم، باعتباره الاسم التاسع والتسعين اللازم لكمال الأسماء الإلهية ولظهورها في صيغتها الجمعية، التي سيجمعها الاسم الله، خاتم المائة وثمانين الوجود في الوقت نفسه «فالعالم محصور في ثمان وتسعين حقيقة مما يقتضيه خلقه. ثم زاد الإنسان على العالم بالسر الإلهي المثبت فيه الذي صع له به الاستخلاف، وتسخير ما في السموات وما في الأرض فجأة الأمر كله تسعًا وتسعين حقيقة، من أحصاها دخل الجنة. والموفي مائة المهيمن على كل شيء، وهو الحق. فالوجود كله مائة، الموفي مائة منها الاسم الأعظم»^(٢). يظهر مما سبق، كيف أن «ابن عربي» يربط سلسلة الوجود ببعضها بربطة محكماً في إطار مسار تأويلي واضح. فالعالم مجلّى لأسماء الله تعالى، والمؤول له هو الإنسان، الذي يستطيع أن يستوعب تسبيبته وأن يندمج فيها، فيصبح الاسم التاسع والتسعين، المتمم لدورة الأسماء الإلهية. وبظهور الأسماء الوجودية على وجه من الاتساق والتاتمام، يتم حينئذ استيعابها في تأويل آخر يقوم به الاسم الله، الذي سيؤول كل شيء، وفق مشيئته المحكمة وارادته الكاملة. يقول «ابن عربي»: «والوجود كله كلمات الله. والواردات كلها رسول من عند الله. هكذا يجدها العارفون بالله»^(٣).

1- الفتوحات المكية 147/1.

2- «ابن عربي»: التدبرات الإلهية، ص 210.

3- الفتوحات المكية 161/4.

وكما انتهى إسراء المريد في ذاته إلى ظهور صلاته من حيث هي جمعية ذاته، الأمر الذي سنتاوله عند التطرق إلى المراج، فإن إسراءه في الكون، سوف يظهر التأويل التام والنهائي للوجود، والذي سيبرز على هيئة القرآن. هذا القرآن هو كما عبر عنه «محبي الدين»، السماع الإلهي: «وهو السمع من كل شيء، وفي كل شيء، وبكل شيء»⁽¹⁾.

فما هو سر القرآن؟ وما هي دلالة ظهوره في تاريخية درب الإسراء؟

يصر «ابن عربي» في عديد الأحيان، أن القرآن هو كتاب الوجود الجامع لحقائقه. ويركز على المعنى اللغوي لكلمة قرآن، التي تعني الجمع في مقابل الفرقان، الذي يعني التفرقة والتشتت. وباعتبار القرآن قد سمي أيضاً فرقاناً، فإن «ابن عربي» يحاول أن يوازي بين المعنين، وذلك بأن يجد لكل خاصية من الخصائص معناها وحضورها في القرآن.

وينقل عن أبي مدين قوله: «لا يكون المريد مریداً، حتى يجد في القرآن كل ما يريده»⁽²⁾. ولذلك فإن العلاقة بين المريد وبين القرآن، هي من الأهمية تماماً مثل علاقة القارئ بكتابه، لا معنى لقراءته إلا أن تكون في كتاب.

والمريد باعتباره طالباً للإسراء، فإنه سيجد تأويلاً كاملاً لدرب الإسراء هذا في القرآن الذي يضم علم كل شيء: علم الإنسان كما علم الكون. ولذلك، فليس غريباً أن يخلص المريد في خاتمة إسرائه، إلى القراءة الجامعة للوجود، والتي جلالها القرآن على وجه من الجمال والإعجاز باهرين.

لقد أسرى الله بنبيه عليه السلام، من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، فأعطاه الصلاة الجامعة جزاء لإسرائه ورمزاً له وتأويلاً. وكذلك يعطي الله باب الفهم في القرآن لكل مريد يسلك درب الإسراء الذاتي والمكوني.

فيعطيه القرآن في النهاية، وعبر الفهم الخاص الذي يمكنه الله منه، القراءة الجامعة لكلا الإسراعين، والتأويل الموحد للقراءتين: قراءة ذاته وقراءة الكون. وباعتبار القرآن جماعاً للعمل «النبيوي»، العلم الإلهي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فإن الله تعالى جعله ميراث كل مريد يسلك درب الأنبياء، ويحتج إلى قدسه عبر الإسراء هكذا تصبح النبوة درباً شاملاً لا يضم الأنبياء المرسلين فقط، وإنما يضم أيضاً الورثة من المريدين والعارفين عبر العصور. يقول «ابن عربي»: «فإن الله سبحانه، لما أغلق دون الخلق باب النبوة والرسالة، أبقى

1- الفتوحات المكية 367/2

2- ن م 94/3

لهم باب الفهم عن الله فيما أوحى به إلى نبيه ﷺ، في كتابه العزيز^(١). ويستشهد بعلي بن أبي طالب الذي كان يقول: «إن الوحي قد انقطع بعد رسول الله ﷺ، وما بقي بأيدينا، إلا أن يرزق الله عبداً فهما في هذا القرآن»^(٢). هؤلاء «العارفون» أو «الفahامون»، هم الورثة الذين سيشكلون الاستمرار اللازم للتاريخ النبوى الذى ابتدأ بتآدم عليه السلام. وإذا كانت النبوة الظاهرة قد انتهت، فإن النبوة الباطنة والتي تعنى العلم النبوى ذا الأصل الإلهي، لا ينبغي لها أن تنتهي، بل لا بد لها أن تستمر في الخلق لستمر الاستثمار الإنساني للنص الإلهي، ولبقاء دائمأً ثلة قادرون على قراءة القرآن، هذا التأويل الجامع للوجود «فالنبوة الظاهرة، هي التي انقطع ظهورها. وأما الباطنة فلا تزال في الدنيا والآخرة، لأن الوحي والإنزال الرباني لا ينقطع إذ كان به حفظ العالم. فجميع العالم لهم نصيب من هذا الإنزال والوحي»^(٣). تلك تاريخية خاصة وقراءة مستحدثة، لما يمكن تسميته التاريخ النبوى أو تاريخ «الحزب النبوى» كما سماه «محبى الدين»، وهي في الحقيقة تذكر بشكل واضح وصريح، بالفكرة الشيعية المعروفة عن الأئمة المعصومين، الذين يرثون حق التأويل وأسرار العلوم اللدنية، ويستثرون وحدهم بالولاية التي يتلقون فيها بجواهر النبوة الصافية^(٤).

إن القرآن بما هو التأويل النهاي للوجود، سوف يبقى إلى الأبد الإرث المتداول والكلمة الحية التي يستطيع «المريد» وحده وقد حقق إسراءه الكامل، أن يفقه أسرارها وأن ينفذ على معانها.

والقرآن ليس كما يراه الفقهاء ولا المتدينون من العامة، كلاماً ساكنًا يحكى قصصاً مضت وعبرًا سالفة، على العكس، إنه كما يقول «ابن عربي»: «مجدد الإنزال على قلوب التالين له دائمًا أبداً. لا يتلوه من يتلوه إلا عن تجديد تسأل من الله الحكم الحميد. وقلوب التالين لنزوله، عرش يستوي عليها في نزوله إذا نزل»^(٥).

فعند نهاية كل إسراء، يستوي القرآن جديداً حاضراً، لكي يتلى على قلب المريد تلاوة الجمع، التي تتقله من حضرة «المريدية» إلى حضرة العرفان. حينئذ وبانتهاء التلاوة،

1- الفتوحات المكية 187/1.

2- ن م ن ص.

3- ن م 3/285-286.

4- راجع لذلك هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصیر مروه وحسن قبیسى، بيروت - باريس منشورات عویدات ط 3 1983. ص 89 وما بعدها.

5- الفتوحات المكية 127/3-128.

يستوعب التأويل النهائي، ويصبح العارف القادر على أن يخبر الناس بسر الإنسان، وسر الكون، وعلى أن يقدم «الفهم الجديد في الدين التليد»⁽¹⁾.

كما صرخ الشيخ عبد القادر الجزائري. ويضيف الجزائري معبراً عن الفهم الصوفي لمعنى الكون القرآن صالحًا لكل عصر «ولهذا ترى كلما جاء أحد ممن فتح الله بصيرته ونور سريرته، يستخرج من الآية والحديث معنى ما اهتدى إليه من قبله وهكذا إلى قيام الساعة. وما ذاك إلا لاتساع علم الحق تعالى. فإنه معلمهم ومرشدهم»⁽²⁾.

هكذا، يتجاوز القرآن معناه التاريخي، الذي طالما أدى إلى تعطيل معناه وإيقاف مده، ليصبح فعلاً رسالة إلى كل إنسان يرغب في أن يتلقى التعليم، وليس حكراً على النبي ﷺ.

إن مهماً، لم يفعل سوى أن قدم أنموذجاً في كيف يمكن للإنسان أن يتصل بالله، وأن يحصل على القراءة الإلهية للوجود. وعلى الذين آمنوا بـ محمد ﷺ، أن يتأسوا به تأسياً فعلياً، وبخاصة من حيث هو رجل لا ينطق عن الهوى بل عن الوحي الذي يوحى. تلك هي القراءة الصوفية الرائعة لمعنى التنزيل، والتي يقدمها «ابن عربي»، ليفتح بذلك آفاقاً حقيقية تسمح بإعادة صياغة علاقة المسلم بالوحي المنزل، هذه العلاقة التي أرادها الله عياناً ومباشرة حية، فالت بفعل القراءة الظاهرة لطبيعة الوحي، إلى فهم تقليدي جامد جمد فعالية الوحي وحرم المسلم من ممارسة دوره الحقيقي في التعامل المباشر مع القرآن، إما التزاماً بشرط فقيه أو رضوخاً لتعليم متعال يحصر دور التأويل في فئة بعينها من العباد. ولقد قدم «ابن عربي» من خلال عرفانه، أنموذجاً فعلياً جسد فيه كييفية مبتكرة في التعامل مع الوحي، حيث مارس الآيات بمفرده، واقترب من الوحي بقلبه، ونظر إلى الشرع بعقله ووجدانه. وفي كلمة، هي كل إمكاناته المعرفية لقبول هذا النبأ العظيم، نبأ الوجود أوله ومنتهاه. فكان نتيجة لذلك أن أنعم الله عليه كما يشير هو، بفتح المكافحة وبأسرار العلوم. يقول «فجميع ما نتكلم فيه في مجالسي وتصانيفي، إنما هو من حضرة القرآن وخزانته. أعطيت مفتاح الفهم فيه والإمداد منه. وهذا كله حتى لا نخرج عنه فإنه أرفع ما يمكن»⁽³⁾. وهذه العلاقة الوطيدة بين الإسراء وبين التأويل تجعل للاجتهداد معنى خاصاً لدى الصوفية. أن الاجتهداد كما يقول «محبي الدين»، ليس هو ما ذكره علماء الرسوم «بل الاجتهداد عندنا، بذل الوسع في تحصيل

1- الجزائرى: المواقف ص 26.

2- ن. م ص 27.

3- الفتوحات المكية 3/334.

الاستعداد الباطن الذي به يقبل هذا التزلل الخاص الذي لا يقبله في زمان النبوة والرسالة، إلانبي أو رسول^(١).

فليس الاجتهد ممارسة الفهم العقلي للقرآن وللشريعة عموماً. حينئذ قد يكون المجتهد عرضة لعديد الأخطاء رغم أن كل مجتهد مصيب. ولكن الاجتهد عند الصوفية، هو عمل المريد في إطار الإسراء الشامل في إمكانه وفي العالم ليصل في النهاية إلى تطهير قلبه، الذي يصبح قادراً على قبول التجليات والواردات الإلهية، والأفهام الروحية المتزللة. فبلغ مرتبة التأويل، يتم بالاستعداد لقبول التأويل. ذلك أن التأويل في معناه الأبعد، هو القرآن الخاتم نفسه، الحاوي لسر الوجود. وقد انتهى تزلله، فلا تأويل للقرآن، إنه إذ ذاك يكون تأويلاً للتأنويل، الأمر الذي يصح، علاوة على أنه فسخ إنساني لقراءة إلهية. عليه، فإن التأويل هو حسن قراءة القرآن في الموضع والتاريخ المحددين من تاريخ المسيرة الإنسانية. وحسن قراءة القرآن، ليس في النهاية إلا حسن استيعابه وتقبله في الموضع الزمني والمكاني المحددين.

إن فكرة التأويل قديمة، ونرجع أنها من أقدم الأفكار التي عرفها الإنسان، وهي وثيقة الصلة بالرمز. فإذا ما وافقنا على أن الإنسان بطبيعته كائن رامز، يمكن أن نؤكد أنه عرف التأويل مبكراً وإن كان ذلك في أشكال بسيطة وساذجة.

غير أن التأويل كشكل ثقافي متتطور، وكأسلوب معقد في البحث عن الحقيقة من خلال رمزها وأشكالها ومن خلال إيحاءات بعيدة الغور، قد ولد حسبما يصرح «إميل بريهييه» «من الأسرار Mysteres وبخاصية الأسرار الأوروبية»^(٢). واستمر التأويل بعد ذلك، واقترب خاصية الفلسفات الفنونصية والمذاهب الجوانية. ولم يندر أن التف حول الأديان المنزلة، جماعة من معتقداتها حاولوا دائماً أن يقرؤوا النص الإلهي قراءات تلائم أوضاعهم ومطاليبهم التاريخية والاجتماعية. ليس غريباً أن تصبح التوراة على يد العبرانيين مذهبًا في الخلاص، وأن ينقلب الإنجيل كذلك لتتصبح شخصياته، رموزاً لمعان غريبة هي أبعد ما تكون عن المقصود الأصلي من تزيله، ولا تجد جذورها وأبعادها إلا في الفلسفات والديانات السرية التي نشأت في اليونان وفي مدن الشرق القديمة. أما في الإسلام، فقد تظافرت عوامل سياسية وثقافية وتاريخية جد معقدة لكي تجعل من النص القرآني المقدس، مجالاً خصباً للتأويل الذي تقدر أن الشيعة ولا سيما الإسماعيلية منهم، قد أبدعوا في صياغة مناهجه وفي تأطير توجهاته. ولا إمكان في الحقيقة لنفي

1- الفتوحات المكية 270/3.

2- إميل بريهييه / الآراء الدينية والفلسفية لفيليون الاسكندري : ص.66.

الصلة بين التصوف والتسبیح على مستوى هذا الجانب من قراءة النص الديني، فلا ريب أن متصوّفاً مقلّسفاً «كابن عربی» مثلاً، قد اطلع على رسائل «أخوان الصفا» وعلى غيرها من المؤلفات الشيعية الراخة بصنوف التأویل، ناهيك أن التصوف كان قد استم في عهد «ابن عربی»، أصوله ونظرياته الأساسية، التي كان للمقولات الشيعية تأثير مهم في صياغتها. ولقد برع التصوف في الدائرة الإسلامية منذ عهود مبكرة. كنزعه في التأمل و«الفکر» ذات بعد تأویلي واضح. إن فكرة الحقيقة الأصلية، لا يمكن إلا أن تؤدي إلى طرح مباحث الأصلي والعرضي، والجوهرى والظاهري، وإلى إثارة قضية الظاهر والباطن لتكون المنظار المنهجي الأساسي، الذي يؤسس طريقة التأمل الصوفية، ودرب المرید الباحث عن الأعمق والجوهر من كل شيء.

ولقد شكلت جرأة بعض المتصوّفين على الوصول بالتأویل إلى نهاياته ومارسته في فضاء أيديولوجي منفتح، إلى حدوث صدامات عديدة بين الفقهاء وبين هؤلاء لم تنته دائماً إلى المصالحة بل كثيراً ما دفع الصوفي حياته ثمناً للحقيقة التي أصر على أن يعبر عنها بالكيفية التي يريد، أي عبر تأویله وشرطه. لسنا في حاجة إلى ذكر الأسماء في هذا المضمار، ولكننا نريد أن نؤكد على أمر نراه أساسياً، ذلك هو اعتقادنا أن التأویل بقدر ما شكل فعلًا، خطراً على الشريعة المنزلة عندما استعمل انطلاقاً من خلفيات أيديولوجية واضحة العداء للدين وللحكام، إلا أنه في الوقت نفسه كان الفضاء الرحب والمنهج الأمثل، الذي أثرى المقوله الشرعية وأعطها أكثر من وجهة إنسانية، وتاريخية واجتماعية. ولقد حاولت عديد الفرق وبعض الفلاسفة، أن يضيّعوا شروطاً للتأویل في سبيل الوصول إلى مصالحة بين النص وقراءته، غير أننا نميل هنا أيضاً، إلى القول أن أي شرط يحاول إخضاع التأویل لضوابط معينة، هو أيضاً أيديولوجية ذاتية إنسانية، مهما حاولت أن تدعى الموضوعية. وغير بعيد عن الأذهان ما قام به بعض المفسرين من التزام بالوقوف على المعاني الظاهرة للنص القرآني، وعدم المجازفة بتأویل آياته تأويلاً قد تذهب بالمعنى الأصلي. ولكن رغم كل هذا، هل أمکن فعلاً تجاوز الإشكال المركزي في هذه القضية، والمتمثل في أن كل قراءة للنص مهما أدعت البراءة، هي أبداً مشحونة في كثير أو قليل بأيديولوجية القارئ، أي في النهاية وسواء أرضي صاحبها أم أبي، تأویل جديد يضاف إلى سابقيه. ومن وعي جوهر الإشكالية، فإننا لا نميل إلى محاكمة التأویل الصوفي للشريعة، رغم أننا لا نتجه كذلك إلى تبرئته، وإنما غايتنا أن نصل إلى خفاباً «العقلية» الصوفية التي تبرز عبر تأويلاً لها في وضع مريح، قابل للرصد والتقصّص الدقيقين. فالصوفي المشحون بها جس الحقيقة، رغم أنه ينطلق منذ البداية وهو يعلن أنه يريد تأسيس موضوعية «أنموذجية»، بنفي كل السلطة الذاتية التي يمكن أن تفتّك من الخطاب حقيقته، الأمر الذي

يشكل جوهر دور المريد في الحقيقة، إلا أن الحقيقة نفسها، لا تثبت في أطواء التجربة وفي حضم المغامرة المعرفية، أن تتقلب على طالبها لتكتبه بمنهجه وتلزمها بنتائج مقولته، فلا يجد بدا في النهاية، من الاعتراف بأن ما ظنه حقيقة «مطلقة»، إنما هي حقيقة هو فقط.

ولقد تقطن «ابن عربي»، وهو الصوفي الأريب، إلى إشكال التقابل بين الذات من جهة والحقيقة من جهة ثانية. ولم يحاول في الواقع، أن يخفى هذا التعارض اللازم، على العكس، لقد فرره وأكده وصرح بكل جرأة أن الحق (الله)، هو رغم مطلقيته ذاته، ليس للإنسان منه إلا بقدر إمكاناته المعرفية والإدراكية. فلكل حقه، ولكن إلهه رغم إدعاء الجميع عبادتهم الله الواحد الأحد. وبناء على ذلك، فلم يكن من الصعب عليه أن يؤكّد على خصوصية طريق كل مرید، وأن يعلن أن لكل إنسان في الوجود نهجه الخاص، وسبيله الذي لا يسلك عليه إلا هو. وبذلك أسس فلسفة الإسراء والمعراج في الثقافة الإسلامية التي رغم أن البعض كالبساطامي مثلاً، سبقوه إلى إعلان أنهم قاموا بإسراءات روحانية، إلا أنه هو المفلاس لنهج الإسراء، والذي جعله إبداعاً للمرید، ودربياً يصل السالك بالحزب النبوي، و يجعل منه وارثاً للحكمة الإلهية الخالدة.

وفلسفة الإسراء هذه، تفتح المجال لقراءات متعددة تاريخية واجتماعية، وذاتية تشرى ببحث الإنسان، وتعمق مقوله التاريخ في المنظور الديني.

ذلك في الحقيقة درب مشحون، يحتاج بالفعل إلى دراسة معمقة ومنفردة، قد يتهدأ لنا أن نقوم بها في مرحلة لاحقة، إلا أننا إذ نضطر الآن للتوقف ربطاً للإسراء بمعراجه، فلا بد من أن نشير إلى أنه وفي إطار فلسفة الإسراء هذه، يتجلّى لنا أنموذج رائع في قراءة السيرة، قراءة تعطّلها بعداً عملياً فعالاً في حياة السالك وفي درب المرید. وهي ولا شك، بعيدة في شكلها ومضمونها كل البعد عن تلك الأفهام التي جعلت من إحداثيات حياة محمد ص، فرقاً لتلبيه وتقرّيم ما عداه، في ملاحم مضحكة ومثيرة للقرف أيضاً.

وإذ يتحول «المرید» في مجال إمكانه عبر إسرائه في عوالمه وأركانه، فيضم أسماءه إلى اسمها الجامع، وبهدي ذاته إلى قلبه، والكون إلى قرآن، حينئذ يتزلّ ررف الصدق ليحمله ليسمع تأويل كل الإمكان، تأويل الإنسان في المعراج.

بـ- معراج العارف :

تبين لنا أن الإسراء الذي يقوم به المرید، هو بمثابة رحلة في «عالم الشهادة» بجزئيه الإنساني والكوني، قصد الوصول إلى هيمنة معرفية على هذا العالم بواسطة التأويل، بما

هو منهج الوصول إلى حقيقة الأشياء وسرها. وبالتمكن من التأويل عبر المجاهدة المتواصلة، ورحلة الطهر، يصل المريد إلى مرحلة الخلاص حيث سيقدر بدءاً من الآن، على الولوج إلى «عالم الغيب» حيث الحقيقة بارزة لا لبس فيها، وحيث الخطاب جهر وعيان، لا رمزاً وإشارة.

ويمكن أن نميز بين الإسراء والمعراج من حيث مجال كل منها. فالإسراء هو «نظر إلى الكون»⁽¹⁾. ولذلك فهو «نزول»⁽²⁾. وهو حركة أفقية محورها الذات والعالم. أما المعراج فهو «نظر إلى الحق»⁽³⁾. حيث إن «كل نظر إلى الحق منمن كان، فهو عروج»⁽⁴⁾. ولذلك، فبقدر ما أن المريد اتجه في إسرائه نحو كشف جامع للكون وتأويل موحد له، فإنه سيتجه في معراجه نحو معرفة جامعة بالحق.

ومن المعلوم أن أول مراجح حقيقي عرفه المسلمون، هو مراجح الرسول ﷺ، في رحلة مثيرة إلى السماوات العليا، وبلغه كما تؤكد الأخبار والأيات، سدرة المنتهى، حيث منتهى إمكان الممكن، وغاية طريق الإنسان. وقد كان لهذه الرحلة بما هي فتح باهر في ميدان علاقة الإنسان بالغيب، تأثير كبير ولا شك، في الصوفية الذين جعلوا من حياة محمد ﷺ، أنموذجاً لهم.

ويبدو أن أول من فكر في محاكاة رحلة المراجح، هو أبو يزيد البسطامي (ت 261 هـ) على ما تذكر سعاد الحكيم في مقدمتها لكتاب «الإسراء إلى المقام الأسرى» لابن عربي». وقد قال «أبو يزيد» محدثاً عن نفسه «رأيت في النام كأني عرجت إلى السماوات قاصداً إلى الله»⁽⁵⁾. والغالب أن «ابن عربي» الذي لا يخفي إعجابه وتأثيره بالبسطامي، وقد اطلع على مقالته في هذا المجال. غير أنه سيكون هو المؤسس الحقيقي لما يمكن أن نسميه «فلسفة الإسراء والمعراج»، التي تتنزل بحسب ما نرى، من العرفان الصوفي في منزلة جد مهمة والتي يمكن كما نحاول أن نفعل هنا، أن تكون مبدأ ومدخلاً لقراءة العرفان الصوفي في مجمله. والمعراج الصوفي كما يقدمه «ابن عربي»، هو «خصوصية للتتابع

1- الفتوحات المكية 54/3

2- ن. م، ن. ص

3- ن. م، ن. ص

4- ن. م، ن. ص

5- راجع سعاد الحكيم: مقدمة كتاب الإسراء إلى المقام الأسرى لـ «ابن عربي» وهو من تحقيقها. بيروت،

دندرة للطباعة والنشر ط 1 1988 ص 30

المحمدي، فليس لغير الأولياء المحمدية، أن ترعرع أرواحهم في منامهم إلى السماوات أو إلى جنة أو نار»⁽¹⁾.

فالورثة المحمديون من المریدين والأولياء والصديقين والعارفین، هم الذين سيقومون بدور تجسيد حياة محمد ﷺ من جديد. وإذا كان الرسول عليه السلام، قد عرج فعلاً بروحه وجسمه، فإن الوارث سوف يكون مراجعاً روحياً، وسوف تكون روئته للحقائق، رؤية قلبية تصاهي الرؤية العيانية النبوية. يقول «مجيئ الدين» في بداية كتاب «الإسراء إلى المقام الأسرى» معرفاً بحقيقة المراجعة وهذا مراجعة أراوح الوارثين سنن النبيين والمرسلين. لوهوا مراجعة أرواح، لا أشباح وإسراء أسرار، لا أسوار، ورؤبة جنان، لا عيان، وسلوك معرفة ذوق وتحقيق، لا سلوك مسافة وطريق، إلى سماوات معنى لا مفنى⁽²⁾. وعلى هذا الأساس، فإن مراجعة الصويف هو تعبير عن أشواق الروح إلى عالمها الأصلي، العالم السماوي. وهو تجسيد لصيروتها الفعلية نحو هذا العالم، الأمر الذي يفتح المجال كما سنرى لاحقاً، لمحاولة في قراءة «تاريخ الروح» انطلاقاً من مركبة فكرة العودة التي عرفتها فلسفات عديدة لعلم من أشهرها الأفلوطينية الحديثة. والجدير باللاحظة أن «ابن عربي»، لا يقيم فصلاً حقيقياً بين الإسراء والمراجعة، بل نجده يستعمل لفظة الإسراء في الدلالة على المراجعة. وكل من عبارتي «الإسراء» و«المراجعة»، إنما تدلان عنده على فكرة المصعود بالروح إلى العالم السماوي الغيبى، والاتصال هناك بأرواح الأنبياء جمعاً للحكمة النبوية من أصولها، وسعياً إلى تحصيل مقام القرب عند سدرة المنتهى.

وما قمنا به هنا، من فصل للإسراء عن المراجعة إنما هو لفرض منهجهي قصدنا فيه إلى تجلية بنية العرفان الصويفي الذي ينطوي على مرحلتين أساسيتين، المرحلة الأولى، هي مرحلة المجاهدة والتظاهر، والدخول في تجربة تصفية النفس على كل المستويات. وهذه المرحلة، هي التي ارتأينا أن نطلق عليها مرحلة الإسراء لحصولها في عالم الشهادة، وبواسطة المريد نفسه. أما المرحلة الثانية، فهي تتوج للمرحلة الأولى وكشف للحقيقة في ميدانها الحقيقي، العالم الغيبى، الأمر الذي يحدث عبر تعطف إلبي، وتنقض وفتح لا يد للعارف فيه إلا من حيث تهيئه السائقة في إسرائه. ومن الجمع بين المرحلتين، يتم للمريد أن يصبح عارفاً. ويتجلى لنا

1- سعاد الحكيم: مقدمة كتاب الإسراء إلى المقام الأسرى لـ «ابن عربي» وهو من تحقيقها. بيروت، دندرة للطباعة والنشر ط 1 1988 ص 19.

2- ن. م ص 53.

حيثئذ، معنى العرفان الصوفي. كما نستطيع عبر هذه القراءة، أن ننحدر إلى الجوانب الثورية في العرفان، والتي تجعل منه في قراءة متأنية، مساراً في التحرر ودربياً يصنع يد الإنسان، وليس تهويماً متعالياً في عوالم وهمية من صنع خيال مفجوع.

ما هي الأبعاد المعرفية الحقيقة للمراج؟ ومتي يستطيع العارف أن يعلن أنه بلغ سدراً منتهاء بعد عروجه في سماوات سماء؟ ينطلق الحديث في هجمة نوم الكون وفي يقطة سر الوجود: «فيينا أنا نائم، وسر وجودي متهدج قائم جاعني رسول التوفيق، ليهديني سواء الطريق، ومعه براق الإخلاص عليه لبد الفوز ولجام الخلاص، فكشف عن سقف محل، وأخذ في نقضي وحلي، وشق صدري بسكين السكينة وقيل لي: تأهب لارتفاع الرتبة المكينة»⁽¹⁾.

لسنا في حاجة هنا للتأكيد على أن الرتبة المكينة التي دعى المريد إلى التأهب لارتفاعها، هي المراج الذي سينطلق بعد أن هيأ المريد سر وجوده بالتهجد والقيام. فكان جزء ذلك أن نال حق امتطاء البراق الذي ليس في النهاية، سوى عمل العبد وإخلاصه يتجلّى له، طائراً يحرره من ضيق الكون وبهديه إلى سر الوجود. وفي لحظة كونية وجودية مضبوطة بدقة قدرية، يبدأ اتصال الشهادة بالغيب ويصل المريد إلى السماء الأولى، أول المراج، وفيها يبدأ كشف سر الروح.

ويشير «ابن عربي»، إلى أن السالك يمر بالسماءات السبع حيث يقرأ في كل سماء أمرها. فالسماء الأولى هي سماء الوزارة، وفيها سر روحانية آدم عليه السلام. والسماء الثانية هي سماء الكتابة، حيث سر روحانية المسيح عليه السلام. والسماء الثالثة، هي سماء الشهادة، حيث سر روحانية يوسف عليه السلام، والسماء الرابعة سماء الإمارة، حيث سر روحانية إدريس عليه السلام، والسماء الخامسة سماء الشرطة حيث سر روحانية هارون عليه السلام. والسماء السادسة، سماء القضاء حيث سر روحانية موسى عليه السلام. وأخيراً السماء السابعة، سماء الغاية وهي موضع سر روحانية إبراهيم عليه السلام⁽²⁾.

1- «ابن عربي»: الإسراء إلى مقام الأسر أو كتاب المراج ص 68.

2- راجع لذلك الرحلة المثيرة التي يقوّم بها السالك كما يصورها «ابن عربي» في كتابه الإسراء إلى مقام الأسرى ص 75 وما بعدها. وكذلك تصويراً ثانياً لمراج ثانٍ، تقوم به الروح من جهة والعقل من جهة ثانية تكتشف من خلاله امكانات كل منها وحدوده، تجده في الفتوحات 273/2 إلى 284.

هكذا يتدرج السالك من سماء إلى أخرى، يحاور في كل سماء سرها الذي يكشفه له نبي من الأنبياء. وعليه، فالمراج بمجمله هو عروج من «العالم الكوني إلى الموقف الإلهي»⁽¹⁾. ويصل السالك عبر استفادة الحكمة النبوية المبثوثة في السماوات السبع أخيراً، إلى تحصيل المفهوم الكامل للإسلام. ولذلك فليس مصادفة أن يكون إبراهيم عليه السلام، أبو المسلمين وأولهم، هو آخر الأنبياء الذين يتصل بهم السالك، وأن تكون سماء سماء الغاية، عالمة على أن من يبلغها فقد بلغ الغاية وحصل الحكمة النبوية الخالدة.

وإذ تتحقق الغاية ويتم الإسلام، تبقى المنة، تلك هي الوسيلة والفضيلة والدرجة الرفيعة، سدرة المتنهي التي اختص بها محمد ﷺ، ورغم أن بعض الأحاديث تنص على أن الوسيلة خصوصية محمدية، إلا أن «ابن عربي» لا يرى رأي القوم بل يعتبر أن كل مقام محمدي، هو إرث لأمته ومقام لخاصته. حينئذ، فما على السالك إلا أن يسلم الأمر لخاتمه، ويؤوب بالحكمة النبوية⁽²⁾ إلى أصلها، إلى محمد ﷺ. وعند ذلك يرتفع فيجد نفسه عند سدرة المتنهي.

وهناك، عند السدرة، يبلغ الإنسان أقصى الإمكان المخلوقي حيث إن «سدرة المتنهي» هي نهاية المكانة التي يبلغها المخلوق في سيره إلى الله تعالى. وما بعدها إلا المكانة المختصة بالحق تعالى وحده وليس لمخلوق هناك قدم. ولا يمكن البلوغ إلى ما بعد سدرة المتنهي، لأن المخلوق هناك مسحوق ممحوق ومدموس مطموس، ملحق بالعدم المحض، لا وجود له فيما بعد السدرة⁽³⁾. ولكن ما المقصود بشجرة السدر؟

الإجابة الحاضرة على هذا السؤال نجدها لدى الجيلي الذي يقول مستنداً إلى الكشف «والذي أعطانا الكشف، في هذا الحديث هو أن المراد بشجرة السدر: الإيمان. قال ﷺ: «من ملأ جوفه بنقاً ملأ الله قلبه إياناً»⁽⁴⁾ وكونها لها أوراق كأدان الفيلة ضرب مثل لعظم ذلك الإيمان وقوته»⁽⁵⁾.

1- «ابن عربي»: الإسراء إلى المقام الأسرى ص 53 والمقصود من «الموقف الإلهي» موقف روحيات الملائكة سعاد الحكيم: كتاب الإسراء ص 53 هامش 27.

2- يعني بالحكمة النبوية أو الفلسفة النبوية نفس المعنى الذي استعملها فيه هنري كوربان في كتابه تاريخ الفلسفة الإسلامية. حيث عبر بها عن الحكمة الدينية المبنية على الشرع في مقابل الفلسفات البشرية.

3- الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل 7/2.

4- لم نتعذر على الحديث بهذه الصيغة وقد ورد في كشف الخفاء حديث: كانوا النبي فلو قلت إن فاكهة نزلت من الجنّة لقلت هذا الحديث رواه الديلمي عن أبي ذر رضي الله عنه العجلوني: كشف الخفاء ومزيل الألباس 2/152.

5- الجيلي: الإنسان الكامل 8/2.

هذا التأويل الذي ذكره الجيلي، موفق إلى حد بعيد. فالإيمان بالفعل، هو المرتبة المعرفية العليا التي يتطلع إليها السالك، وهو الانتماء إلى الإسلام عبر يقين لا يزحزحه شيء أبداً، وهو أيضاً الاعتقاد الجازم في وجود الله اعتقاداً يصل بالإنسان إلى مرتبة الإحسان حيث يبعد الله كأنه يراه. وفي كلمة، إن الإيمان هو التعبير الديني عن الحقيقة عندما تسيطر كلياً على الإنسان، أو إن شئت قلت، هو تعبير عن الإنسان إذ ينتمي انتماء تماماً ونهائياً إلى حقيقة ما.

لذلك فالإيمان، هو سدراً منتهى المعرفة، وأخر تأويلاتها في درب الإسراء والمعراج، الذي جعل أساساً لتحصيل معرفة صالحة للإنسان ومتصلة به. فالسالك لا يسعى إلى رؤية الحقيقة فقط، وإنما هو يطلبها ليعتلقها ولينتمي إليها، أي لكي يجعل منها مادة إيمانه ومحتواه.

ويمكن أن نفهم الوصول إلى سدراً منتهى أيضاً، على أنه بلوغ مرتبة تخول للسالك الاندماج في النور الحمدي باعتباره قد جمع الحقيقة المحمدية المفرقة في كلمة كلنبي من الأنبياء الذين قابلوه في سلم المعراج. فلم يصلنبي قبل محمد عليه السلام، إلى سدراً منتهى. وهي بالتأكيد، منزلة محمدية، أي شرط مخصوص في الإنسانية من بين على تحصيل معرفة متميزة، وجمعيّة تتجاوز أنواع التفرقة. وبالفعل، فإننا نجد «ابن عربي» يتحدث عن مقام المحمدي على أنه «مقام لا مقام»، أي الدرجة التي لا حد لها.

إن كلنبي قد اختص بجزء من الحكمـة وأعطي جانباً من سر الروح. أما محمد عليه السلام، فقد خصه الله بالحكمة كاملة، وأعطاه قرآن الروح تماماً لا نقص فيه، تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة. ولذلك فالسالك المحمدي «اتساعه اتساع الحق، وليس للحق غاية في نفسه ينتهي إليها وجوده، والحق مشهود للمحمدي فلا غاية له في شهوده. وما سوى المحمدي فإنه مشاهد إمكانه. فما من حالة يقام فيها ولا مقام، إلا ويجوز عنده انقضاؤه وتبدل الحال عليه أو إعدامه. ويرى أن ذلك من غاية المعرفة بالله حيث وفي الحكم حقه بالنظر إلى نفسه وإلى ربها»^(١).

هنا يطرح المعراج نفسه كدرب تحرير معرفة لا مراء فيه، بل كمجال لتأسيس إمكانية التجاوز المعرفيّة بصفة مستمرة ودائمة.

1- الفتوحات المكية 507/3

إن أشد قيود المعرفة (مهما كان محتواها) إرهافاً، منهجها المحدد لنهایاتها. ولا إمكان لمعرفة ما أن تنشأ خارج حدود منهجها، هذا ثابت، ولكن يمكن لتأسيس منهجي متفرد، أن يحرر المعرفة من ورطة المنهج هذه بأن يجعل منها معرفة واحدة متصلة بالحلقات متافية الأبعاد، صاعدة نحو الحقيقة الكلية المطلقة. فالمعرفة الجزئية صحيحة في جزئيتها، ولكنها أصح في مجموع المعرفة الكلية التي هي الحق لا سواه. تماماً كما أن نبوة الأنبياء السابقين لـ محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاٰتَهُ السَّلَامَ وَسَلَّمَ صحيحة وصادقة، ولكنها لا تملك أبعادها الكاملة إلا إذا فهمت في إطار مسيرة الوحي الكاملة التي لا تمام لها إلا بالرسول الخاتم، الذي سيتم بناء البيت بوضع اللبن الأخر للمعراج التحريري، كونه يحيل إلى انتماء كلـيـ. فالحق معنى مطلق، وتبعـاً لـذلك فهو يستوعب كلـ شيءـ. لذلك فلا مجال للحديث في إطار من هذه التجربة عن الحصر بل الحديث الصحيح يجب أن يتوجه إلى تفاصـ قـدرـاتـ الإنسان المذهلة على التجـاوزـ، وعلى التـمـكـنـ منـ أنـ يـجـمـعـ فيـ جـزـئـيـةـ كـيـانـهـ، سـرـ الـكـوـنـ ومـعـنـيـ الـوـجـودـ بـأـجـمـعـهـ. إنـ الـحـقـ بـكـلـ مـاـ يـعـنيـ، يـصـبـ إـمـكـانـاـ يـقـدـرـ السـالـكـ عـلـىـ الـاقـتـارـ منهـ لـ بـلـ عـلـىـ تـقـمـصـهـ، الـأـمـرـ الـذـيـ يـعـنـيـ فيـ النـهـاـيـةـ، اـكـتسـابـ سـلـطـةـ الـحـقـيـقـةـ الـحاـكـمـةـ عـلـىـ كـلـ شـيـءـ.

هنا أيضاً، يصبح حد العرفان حد الوجود نفسه. فـكلـ الـوـجـودـ قـابـلـ الـمـعـرـفـةـ، وـكـلـ مـعـرـفـةـ فيـ المـقـابـلـ، حـقـيـقـةـ مـوـجـودـةـ. الـأـمـرـ الـذـيـ يـعـنـيـ تـوـحـدـ الـمـعـرـفـةـ مـعـ الـوـجـودـ توـحـداـ حـيـاـ يـؤـسـسـ الـجـمـعـيـةـ، بـكـلـ أـبـعـادـ الـهـيمـنـةـ وـوـعـودـ الـسـيـطـرـةـ الـتـيـ تـحـلـمـهاـ فيـ أـعـماـقـهاـ.

. وباتصال المعرفة بالوجود، ينتفي شرط المنهج، ويصبح الوجود هو معيـرـ المـعـرـفـةـ، أي تـصـبـ الـمـوـجـودـاتـ هـيـ الـمـعـرـفـةـ بـنـفـسـهـاـ دـوـنـ وـسـيـلـةـ وـدـوـنـ آـلـاتـ تـوـصـيـلـ. لـذـكـ، فـإـنـ الـعـارـفـ يـصـلـ فيـ النـهـاـيـةـ، إـلـىـ رـؤـيـةـ الـحـقـائـقـ «ـعـلـىـ مـاـ هـيـ عـلـيـهـ»⁽¹⁾. أيـ كـمـاـ هـيـ مـوـجـودـةـ؛ وـذـكـ هـوـ الـإـنـعـامـ الـحـقـيـقـيـ الـذـيـ طـلـبـهـ مـنـ قـبـلـ مـحـمـدـ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاٰتَهُ السَّلَامَ وَسَلَّمَ. يقول عبد القادر الجزائري «ـوـالـنـعـمـ عـلـيـهـمـ، هـمـ الـذـينـ أـرـاهـمـ الـحـقـ تـعـالـىـ حـقـائـقـ الـأـشـيـاءـ كـمـاـ هـيـ. ولـذـاـ قـالـ عـلـيـهـ الـصـلـاـةـ وـالـسـلـامـ فيـ دـعـائـهـ: «ـالـلـهـ أـمـرـنـيـ الـأـشـيـاءـ كـمـاـ هـيـ»⁽²⁾.

1- الفتوحات المكية 56/1
2- الجزائري، المواقف ص 49 والحديث لم نثـرـ عـلـيـهـ فيـ كـتـبـ الصـحـاحـ وـلـاـ فيـ غـيـرـهـاـ منـ كـتـبـ الـحـدـيثـ المـعـرـوـفـةـ

ومعنى التحرير المنهجي للمعرفة في النهاية، كشف سر الخفاء، وإماتة غشاوة الغيب التي حتمت التأويل في مرحلة الإسراء «فإن كشف عنهم (العارفون) الغطاء وتقشع سعاب الجهل، بظلوع شمس المعرفة لقلوبهم، فعرفوا الحق والخلق معرفة يقين لا يدخلها شك ولا تنطرق إليها شبهة، حتى صار الغيب عندهم شهادة»^(١).

ويتوضح في خاتمة المعراج سر الغيب، فإذا به «ما ستره الحث عنك منك لا منه»^(٢). فالسائلك هو الفاصل بين الغيب والشهادة، وهو الذي بوجوده قسم الطريق إلى بداية ونهاية، وإلى إسراء ومعراج. أما الحقيقة فواحدة، تماماً كما أن الوجود واحد لا غيب فيه ولا شهادة. لذلك، فإنه حالما يزول الرسم ويظهر سلطان الحق في العارف، يتجلّى العرفان على وجه تمامي كامل في صورته الثانية الإنسانية، بعد أن تجلّى في صورته الأولى الربانية.

إن العارف سيتمكن أخيراً ومن خلال رحلة المعراج، من الوجه الثاني للحقيقة التي هي إليه في مبدئها، إنسانية في منتهاها. وسيكشف عن المعرفة الحادثة بالذات الإلهية «وبهذه المعرفة الحادثة الفيرية، تكتمل للحقيقة الإلهية، كل مراتب المعرفة (القديمة والحادثة) كما اكتملت دائرة الوجود بالإنسان»^(٣).

وكما أن تحقيق الإنسان لكمال وجوده، اقتضى منه أن يسعى لتوحيد الوجود وصولاً إلى توحده هو مع الوجود، فإن تحقيق الإنسان لعرفان شامل بالله (الحق)، يقتضي منه أيضاً سعيًّا نحو توحيد العرفان، الأمر الذي يتجلّى في جمعه للحقيقة المجزأة في السماوات، والمتزللة على الأنبياء بقدر معلوم. فلا إمكان لتحصيل الصورة الأخيرة الكاملة للحق، إلا بجمع أجزائها المبعثرة، ولا سبيل إلى ذلك إلا برحالة ومراجعة يقوم به العارف، حينئذ يتجلّى الحق ويكتمل بتجلّيه العرفان. وكأننا في الحقيقة أمام إنسان يعيش في مكان مغلق من كل جهاته، فيعن له يوماً أن يحطم الحيطان التي أحكمت حوله، وب مجرد أن يفتح ثغرة في حائطه، ينكشّف له جزء من نور الشمس. أما إذا استطاع أن يزيل الحيطان بالكامل، فإن نور الشمس سيغمره بالكامل. فالله تعالى، هو الحق. وعند تجلّيه سوف يظهر بخاصيته التورية الباهرة. فالتجلي كما يعرفه «ابن عربي» هو «ما ينكشّف للقلوب

1- الجزازري، المواقف ص 49 والحديث لم نثر عليه في كتب الصحاح ولا في غيرها من كتب الحديث المعروفة

2- الفتوحات المكية 129/2

3- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل ص 154.

من أنوار الغيوب»⁽¹⁾ هاته الأنوار الكاشفة عن حقائق عالم الغيب، والتي رأينا أن العارف يحصل منها بقدر معراجه، هي التي تشكل كما يقول عثمان يحيى نقطة الوصل في قلب العارف بين الوجود والمعرفة⁽²⁾. فهي التي تحيل المعرفة إلى إيمان، والإيمان إلى يقين. فيتأسس من هذا وذاك معنى العرفان الذي هو في جوهره، التمثيل الوجوداني للحقيقة. أو «تفجر العقل في الوجود»⁽³⁾.

وبوصول السالك إلى النور الإلهي، يكتسب سلطة الحقيقة، ويصبح كائناً ربانياً قادرًا على تسيير الوجود وعلى ممارسة إرادته في العالم. يقول «محبي الدين» «فإن رزقت النور الإلهي، فأنت إذ ذاك سلطان العالمين وصاحب الحقدين. الوجود تحت بأمرك وقهرك وأمرك»⁽⁴⁾. معنى ذلك على التحديد، أن الإنسان قد أصبح على صورة الله، الأمر الذي سيتمكنه بعد العودة من معراجه، من ممارسة خلافة الله في الكون.

والواقع أتنا لا نضيف جديداً إذا قلنا إن السلطة الأساسية التي تملأ كيان الصوفي هي سلطة الحقيقة. فالصوفي يشعر فعلاً، لا بل إنه يمارس الحياة على أساس من يقينه بأنه مالك للسر وعارف بالجواهر من كل شيء. لذلك، فهو لا يقدم تصورات عندما يتحدث عن تجربته، ويرفض أن يعتبر كلامه من قبيل الأقوال الفلسفية. إنه يصرح بكل قوة أن ما يعلنه بشأن الإنسان والعالم والحياة هو الحقيقة لا سواها، التي أخذها عن كشف وعيان لا عن نظر واستبطان.

وبالوصول إلى هذا اليقين العجيب، لا يصعب على الكيان ولا على الوجود أن يتخطيا حدود المعناد. فالكيان سيتحقق قفزته بالاندماج في الكون، فيتجاوز بذلك محدوديته كتعبير موضوعي لكي يصبح مجيئاً كلياً. أما الوجود، فإنه سيعيد بناء المسألة الشعورية والبنية

1- الفتوحات المكية 485/2

2- يقول عثمان يحيى: إن النور هو صلة الوصل بين الوجود والمعرفة ومركز الاتصال فيهما. فعندئذ تستحيل طبيعة المعرفة في قلب العارف إلى وجود، وطبيعة الوجود إلى معرفة. وثمة تنكشف لطائف الغيوب في أعماق القلوب فتبداً حقائق الأشياء أمام العارف في صورها الحالدة يتوزع النور لدى إشراقه على مرآة القلب إلى حصص متميزة كالتجليات الوجودية تماماً. كل حصة من هذه الأنوار تنتج لوناً معيناً من المعارف الروحية. كتاب التجليات الإلهية لـ «ابن عربي»، تحقيق د. عثمان يحيى مجلة المشرق ص. 25.

3- جميل منيمة: مشكلة الحرية في الإسلام، بيروت دار الكتاب اللبناني 1982/131.

4- التدبرات الإلهية ص. 163.

النفسية على أساس من حضور المطلق في الممارسة العاطفية. إذ ذاك، لن نتحدث عن سعادة مهددة بالشقاء، ولا عن حب يكتبه الألم وإمكانات العدم، بل سيعلن العارف أنه سعيد الأبد، وأنه حبيب المطلق، وأنه إذ يتواجد فبناء كامل، وإذا يفني فبقاء كامل أيضاً «فلا يبقى في هذا الطريق إلا هان. ولا يفني إلا باق»⁽¹⁾.

وبالوصول إلى سدرة المنتهي يتحرر الخطاب، خطاب العارف والمعروف من كل صيغ البعد. لن يخاطب الله عبده هنا عبر حجاب، بل سيناجيه مناجاة الحبيب للحبيب بلا كلفة. أما العارف، فسينسى كل الأسماء رغم أنه جمعها ووعاها، وسيصر فقط على أن يخاطب «الآنت». إذ ذاك ينقلب الحوار مناجاة في مقام «أو أدنى».

من الذي لم يزل ينادي إلى الذي لم يزل مجيئاً
أشهرت عيني أطلت بيني أورثتني الوجود والنعيماً
صبرتني في الموى فريداً متيمًا هائماً غريباً⁽²⁾

ويرد الله في مناجاة «التشريف والتزيء والتعريف والتبيه»: «لولاك (عبيدي) ما ظهرت المقامات والمشاهد، ولا وجد المشهود ولا الشاهد، ولا حمدت المعالم والمحامد، ولا ميز بين ملك وملكون، ولا تدرع لاهوت بناسوت. بك ظهرت الموجودات وترتب، وبك تزخرفت أرضها وتزيست. عبيدي، لولاك ما كان سلوك ولا سفر، ولا عين ولا أثر، ولا وصول ولا انصراف، ولا كشف ولا إشراف، ولا مكان ولا تمكين، ولا حال ولا تلوين»⁽³⁾.

التصوف على هذا المستوى، يكتسب سلطة أخرى معرفية، هي سلطة تأسيس الخطاب البنية على شعور فعلي بالمشاركة الحقيقة في تأسيس جوهر بنية الوجود بما هو كليّة ما هو موجود، أي كوجود وكمعرفة على السواء.

هل هو استعلاء العبد طفياناً وكفراً أم هو النسيان للعبودية الأصلية؟ الظاهر أن أحسن الأفهام لهذا الإنجاز العظيم، إنجاز الخطاب الإنساني عبر المراجح، هو القول إنه التعبير الأمثل عن حقيقة الإنسان إذ يلقي الله. إذ ذاك لن يشرح الصوفي كلام الله كما يفعل المفسرون وكذلك الفقهاء، ولكنه سيتكلّم بالله. يتزعم «محبي الدين» في سماء الغاية:

1- الفتوحات المكية / 515.

2- «ابن عربي»: رسائل «ابن عربي»، كتاب الإسراء / 54/1.

3- ن م .70/1

بـسـري يـاـسـؤـلـي فـعـنـك أـتـرـجم

بـكـم أـبـصـرـ الـأـشـيـاءـ غـيـرـاـ وـشـاهـدـاـ

بـكـمـ اـسـمـ النـجـوـيـ،ـ بـكـمـ أـتـكـلمـ^(١)

أن تـوـجـدـ بـالـلـهـ،ـ ذـلـكـ إـذـ المـعـنـىـ الـأـوـضـحـ لـ«ـالـخـلـاصـ»ـ فيـ عـرـفـانـ الصـوـفـيـ.ـ وـإـذـ كـانـ لاـ إـمـكـانـ لـلـوـجـودـ بـالـلـهـ إـلاـ عـبـرـ الإـسـرـاءـ وـالـمـعـارـجـ،ـ فـانـ هـذـاـ الدـرـبـ الـذـيـ يـصـبـحـ سـبـيلـاـ مـفـروـضاـ وـحـجاـ مـكـتـوبـاـ،ـ يـكـتـسـبـ مـعـناـهـ النـهـائـيـ عـلـىـ أـنـهـ دـرـبـ خـلـاصـ وـطـرـيقـ نـجـاـةـ.ـ يـقـولـ «ـابـنـ عـرـبـيـ»ـ «ـوـغـرـضـنـاـ مـنـ الـعـلـومـ،ـ مـاـ يـوـصـلـ إـلـىـ نـجـاـةـ»ـ.^(٢)ـ وـتـحـقـيقـ الـخـلـاصـ لـلـإـنـسـانـ،ـ الـذـيـ فـهـمـ أـفـهـاماـ مـتـعـدـدـةـ وـانـ كـانـ لـيـسـ مـتـاقـضـةـ فـيـ جـوـهـرـهـاـ،ـ سـمـةـ صـمـيمـةـ مـنـ سـمـاتـ الـحـكـمـةـ الـشـرـقـيـةـ الـتـيـ تـمـيـزـهـاـ فـيـ الـحـقـيـقـةـ،ـ تـمـيـزـاـ وـاضـحاـ عـنـ الـفـلـسـفـةـ فـيـ مـعـناـهـ الـغـرـبـيـ.ـ إـنـ الـحـكـمـةـ هـيـ التـأـمـلـ الـمـفـضـيـ إـلـىـ تـحـقـيقـ نـتـيـجـةـ مـاـ،ـ عـلـىـ مـسـتـوـىـ وـضـعـ الـإـنـسـانـ وـوـجـوـدـهـ،ـ بـيـنـمـاـ تـبـدوـ الـفـلـسـفـةـ وـكـانـهـ تـقـرـيرـ لـاـ يـكـرـثـ بـالـكـائـنـ.

لـقـدـ كـانـ «ـالـأـسـاسـ»ـ فـيـ مـذـهـبـ فـيـلـوـنـ هوـ تـحـوـيلـ التـارـيـخـ الـيـهـوـدـيـ بـوـاسـطـةـ التـأـوـيلـ أوـ الـطـرـيـقـةـ الـمـجازـيـةـ،ـ إـلـىـ مـذـهـبـ الـنـجـاـةـ أوـ الـخـلـاصـ»ـ.^(٣)ـ وـبـذـلـكـ أـصـبـحـ التـورـةـ سـبـيلـاـ لـتـحـرـيرـ «ـشـعـبـ اللـهـ الـمـخـتـارـ»ـ،ـ وـتـحـلـيـصـهـ مـنـ رـعـبـ التـيـهـ إـلـىـ أـرـضـ مـيـعـادـهـ.ـ أـمـاـ «ـابـنـ عـرـبـيـ»ـ،ـ فـإـنـهـ سـيـفـعـلـ شـيـئـاـ شـبـيهـاـ بـذـلـكـ الـذـيـ فـعـلـهـ فـيـلـوـنـ فـيـ قـرـاءـتـهـ لـلـإـسـلـامـ عـلـىـ أـنـهـ إـسـرـاءـ لـلـمـرـيدـ نـحـوـ إـمـكـانـهـ،ـ وـعـرـوجـهـ مـنـ إـمـكـانـهـ نـحـوـ رـبـهـ فـيـ دـرـبـ،ـ هـوـ دـرـبـ خـلـاصـ الـرـوـحـ»ـ.^(٤)ـ

وـفـعـلـاـ فـاـنـاـ نـلـمـسـ فـيـ أـطـوـاءـ عـرـفـانـ الرـجـلـ وـفـيـ اـتـجـاهـاتـهـ الـكـبـرـيـ،ـ بـوـادـرـ الـبـحـثـ عنـ تـارـيـخـيـةـ جـدـيـدةـ تـصـوـغـ حـيـاةـ الـإـنـسـانـ.ـ تـارـيـخـيـةـ تـتـجـاـزـزـ الزـمـانـ لـتـحـقـقـ مـاـ يـمـكـنـ أـنـ نـسمـيـهـ «ـتـارـيـخـ الـرـوـحـ»ـ.ـ يـقـولـ نـذـيرـ الـعـظـمةـ:ـ «ـوـهـكـذاـ فـيـنـ «ـابـنـ عـرـبـيـ»ـ يـحلـ التـقـوـيمـ الـصـوـفـيـ -ـ الـرـوـحـيـ -ـ مـحـلـ التـقـوـيمـ الـزـمـنـيـ،ـ فـيـجـعـلـ آـدـمـ الـأـخـيـرـ فـيـ الـقـرـبـ مـنـ اللـهـ إـذـ لـاـ يـتـعـدـيـ السـمـاءـ الـأـوـلـىـ،ـ مـعـ أـنـهـ أـوـلـ فـيـ الـخـلـيقـةـ.ـ وـيـجـعـلـ مـحـمـداـ أـوـلـاـ بـخـلـقـ نـورـهـ ثـمـ خـلـقـهـ فـيـ الـزـمـنـ،ـ وـهـوـ آخرـ الـأـنـبـيـاءـ مـنـ

1- «ـابـنـ عـرـبـيـ»ـ:ـ الـإـسـرـاءـ إـلـىـ الـمـقـامـ الـأـسـرـىـ صـ103ـ.

2- «ـابـنـ عـرـبـيـ»ـ:ـ التـدـبـيرـاتـ الـإـلـهـيـةـ صـ111ـ.

3- اـمـيلـ بـرـيـمـيـهـ:ـ الـأـرـاءـ الـدـيـنـيـةـ وـالـفـلـسـفـيـةـ لـفـيـلـوـنـ صـ78ـ.

4- لـعـلـ هـذـاـ التـشـابـهـ بـيـنـ «ـابـنـ عـرـبـيـ»ـ وـفـيـلـوـنـ مـنـ ضـمـنـ الـأـسـبـابـ الـتـيـ دـفـعـتـ عـلـىـ سـامـيـ النـشـارـ إـلـىـ القـوـلـ «ـانـ فـيـلـسـوفـ الـصـوـفـيـةـ مـحـبـيـ الـدـينـ بـنـ عـرـبـيـ إـنـمـاـ هـوـ صـورـةـ أـخـرـىـ مـنـ فـيـلـوـنـ «ـنـشـأـةـ الـفـكـرـ الـفـلـسـفـيـ فـيـ الـإـسـلـامـ»ـ.ـ مـصـرـ دـارـ الـمعـارـفـ طـ189/1/8ـ.

حيث ذاك، ويبعد «ابن عربي» تقويمًا جديداً في ضوء هذه الجدلية⁽¹⁾. هذا التقويم الصوفي، هو حسب ما يبدو لنا منطلق خصب وواعد لقراءة جديدة لتاريخ النبوة ومن ورائه تاريخ الإنسانية في إطار مشروع متكامل، يبدو لنا أن أحسن تسمية تعبّر عنه هي «درب إبراهيم»⁽²⁾.

3- تجلّي الحرية في محض العبودية تحقيق مفهوم الإنسان:

تحدّثنا في الفصل الأول عن العبودية كماهية أصلية للإنسان، وكحقيقة مكونة لجوهر تركيبه الوجودي.

وهذه الحقيقة رغم أهميتها القصوى، قد تبقى مهمشة لا فعالية لها على مستوى حياة الإنسان، الأمر الذي يقتضي ضرورة تأسيس العرفان ليكون مجال الوصل بين الإنسان وبين عبوديته، تماماً كما أنه يشكل نقطة التلاحم بين الوجود الحادث والوجود المطلق في إطار منظومة وحدة الوجود.

وهنا، وبعد حوار الوجود والعدم، والوصول إلى نتائج هذا الحوار في مسار العرفان، تقلب العبودية لتجلى على شكل «حرية»، وتحتفى كحقيقة لظهور «كفعالية».

هذا التحرير للحقيقة (العبودية) من مجرد حالة الوجود، لتصبح فعلاً وحركة وإرادة، هو بالفعل المعنى الأعمق للحرية في المفهوم الصوفي، وهو في الوقت نفسه، باب بلوغ مفهوم الإنسان من حيث هو وجود و فعل معاً، ومقدمة ومنهج ومبدأ وصيورة.

الإنسان، عبد الله، الذي اكتسب عبر «الطريقة» (الإسراء) وعيًا بجمعيته للوجود الحادث وللمعرفة الحادثة، هو الكائن الحادث الذي سيعطي للممكן تمثّلها كاملاً في كل أبعاده، وهو الذي سيكون صاحب المراجعة إلى سدرة منتهي الكيان. هناك سينقلب كل شيء، ويصبح الكيان - الكائن - إنساناً، أي وجداناً ينادي المطلق ويقبل الخطاب. وهناك أيضاً سيقبل حمل الأمانة،أمانة الخلافة على الكمال الحادث.

لا بد لنا حينئذٍ من الوقوف عند معنى تحرير الكيان وتحرير الوجود، باعتبارهما يكونان حال الجمع، معنى الإنسان.

1- د. نذير العظمة: المراجعة والرمز الصوفي ص.56.

2- درب إبراهيم: مشروع في قراءة تاريخ النبوة، وفي تحليل مبتكر لتاريخ الإنسان يؤسس بالنتيجة مقالة في الانتماء ذلك ما نود ان ننجزه لاحقاً مستوحين إلى حد بعيد، عرفان «ابن عربي»، في هذا المجال

أ- تحرير الكيان:

يكاد جل الصوفية أن يتفقوا على أن التعريف الصحيح للحرية يتمثل في كونها تعني الالتزام بحقائق العبودية. فإن «حقيقة الحرية في كمال العبودية»⁽¹⁾. كما جاء في الرسالة القشيرية. هذا التعريف استعيد بالألفاظ نفسها أو في صيغ أخرى، ولكن بقي دائماً، المفهوم المركزي للحرية في نظر أهل الأدوات والأسواق. ولذلك فإن «ابن عربي»، يذكر أن التعريف الصوفي العام للحرية كونها «عبودة محققة لله». فلا يكون (الإنسان) عبداً لغير الله الذي خلقه ليعبده⁽²⁾.

ولا يخرج مفهومه الخاص للحرية عن هذا التعريف العام. حيث يقول: «فإن قلت وما الحرية؟ قلنا: إقامة حقوق العبودية لله تعالى»⁽³⁾. ونحن نعلم الآن قطعاً أن الصوفي يعتبر العبودية حقيقته الأساسية، لا بل لعله أن يعتبرها كل شيء بالنسبة له.

فالإنسان في وجوده جوهراً وصفات وأعراضاً، هو العبد الكاشف عن الخضوع لهذا المفهوم وهذه الحقيقة الغالية.

وعليه، فإن القول أن الحرية هي التحقق بالعبودية يمكن صياغته بطريقة ثانية فيكون كالتالي: إن الحرية هي الالتزام بالماهية. ونظرأً لكون الماهية مهما كانت هي حد، فإن التعريف يكشف عن طبيعته المشكلة. فكيف يمكن أن تعرف الحرية بكونها التزاماً بالحد؟ وكيف تتجلى في العبودية؟ وما هي الخصائص اللاحزة الموجدة في صلب معنى العبودية والتي يمكن أن تجعل منه منطلقاً نحو الحرية؟

تلك أسئلة تعبر عن إشكال جوهرى واحد في الحقيقة، نطرحه أيضاً على شكل سؤال: إلى أي مدى يمكن الحديث عن الحرية في إطار فلسفة مؤمنة تعرف بالماهية الأصلية؟ فإن أمكن ذلك، فكيف يتغير المحدود؟

والجواب الذي يمكن أن تستنتجه من كلام «ابن عربي»، ينطلق من تحليل معنى العبودية في حد ذاتها، ثم ثانياً، الانطلاق منها لتأسيس مبدأ التوحيد الشوري.

1- القشيري: الرسالة ص100.

2- الفتوحات المكية 227/2 ويضيف «ابن عربي»، في موضع آخر متحدثاً عن اعتقاد الصوفية «اعلم ان الحرية عند الطائفية (الصوفية) الاسترافق بالكلية من جميع الوجوه فتكون حرّاً عن كلّ ما سوى الله». الفتوحات المكية 502/2

3- نـ مـ 131/2

أما على المستوى الأول، فإن «ابن عربي» يعتبر أن كل حقيقة هي مطلقة في مجالها. وعليه، فإن العبودية بما هي حقيقة العبد، هي حقيقة مطلقة خاصة بالعبد لا يمكن إزالتها، ولا يمكن إلغاؤها. فلا يمكن إطلاقاً تصور عبد من غير عبودية، كما لا يمكن بالمثل تصور الله من غير ألوهيته. وإذا كان الله تعالى مطلقاً في ألوهيته، فإن العبد مطلق في عبوديته، فـ«لا يزال العبد والرب معاً في كمال وجود كل واحد لنفسه. فلا يزال العبد عبداً والرب رباً»⁽¹⁾.

وعلى ذلك فإن العبد المنتهي يقيناً إلى عبوديته، يشعر تبعاً لذلك بحرية مطلقة في انتماه هذا، حرية لا يمكن معارضتها ولا إنهاوها. ذلك أنه «ليس للعبد في عبوديته نهاية يصل إليها ثم يرجع رباً، كما أنه ليس للرب حد ينتهي إليه ثم يعود عبداً. فالرب رب إلى غير نهاية، والعبد عبد إلى غير نهاية»⁽²⁾.

فلكي تحصل الحرية في أي مجال كانت، لا بد من كسر الحد، ولا بد من وجود مطلق ما في المعادلة. وبما أن العبد يستطيع أن يجد مطلق ذاته في العبودية فإنه حينئذ، العبد الحر مطلقاً، المستعصي أبداً على التغيير والتحول، والمتمكن من ماهيته بصفة كلية. لذلك وصل «ابن عربي» إلى الاستنتاج أنه «إذا وقف الممكן مع عينه، كان حراً لا عبودية فيه، وإذا وقف مع استعداداته كان عبداً فقيراً»⁽³⁾.

ويضيف «فليس لنا مقام في الحرية المطلقة، إلا أن يكون مشهدنا ما ذكرناه. فلا تحدث نفسك بغير هذا»⁽⁴⁾. تلك هي العبودية المحسنة، الكاملة، التي تقابل الريوية المحسنة الكاملة، والتي تتشكل كمال الماهية الإنسانية ومعناها الأول والأخير. ويطلق «ابن عربي» على هذه العبودية اسم «عبودية الاضطرار» مقارنة بـ«عبودية الاختيار». فعبودية الاختيار تعبر عن إعلان الإنسان بيارادته عن حالته العبدية. أما عبودية الاضطرار، فحقيقة ناطقة بمفرداتها لا تحتاج إلى إعلان. ولذلك «فلا تقع فيها مشاركة، فهي مخلصة للعبد. فمن أقيم فيها فلا مقام فوقها»⁽⁵⁾. وتبعداً لذلك، فإن العبودية بما هي الشرط الحقيقي المحرر للإنسان تحريراً مطلقاً، والذي يجعل منه من معنى ما، الماهية المقابلة للرب على وجه التمام والكمال، لا تظهر

1- الفتوحات المكية 1/167.

2- ن م 1/173.

3- ن م 2/227.

4- ن م، ن ص.

5- ن م 2/487.

للعارف كصفة سلبية وإنما كحقيقة نهائية ورائعة في الوقت نفسه. ليس عجيباً أن تصبح قمة اللذة في التحقق بالعبودية، وأن يصبح أي تجاوز لها وخروج عنها وعداً بالشقاء والبؤس. فـ «لا يعرف لذة الاتصاف بالعبودية، إلا من ذاق الآلام عند اتصافه بالريوبية»⁽¹⁾. ويؤكد «ابن عربي»، أن هذه العبودية التي تهدي الإنسان إلى كيانه الأصيل، والتي تبرز كحقيقة ثابتة مطلقة، لا تحتاج إلى إثبات خارجي، هي أفضل من الحرية إذا كانت لا تثبت إلا مضافة إلى الغير. إن الإنسان عبد، والعبد لا يضاف إلا إلى ربه، بينما الحر لا بد له أن يضاف إلى ما تحرر منه، لا بد من ذلك عند «ابن عربي». وعليه، فإن «إضافة الإنسان بالعبودية إلى ربه أو إلى العبودية. أفضل من إضافته بالحرية إلى الغير، لأن يقال حر عن رق الأغيار»⁽²⁾.

والتبير الذي يقدمه «ابن عربي» لهذا الاختيار، كون الإنسان «الحر عن رق الأغيار» مضطر ولا بد، إلى رؤية الأغيار حال إثبات حريته عنها، الأمر الذي يشغله عن ذاته، أي في النهاية عن عبوديته.

فالحرية عن رق الأغيار، ليست حرية ذاتية مثل الحرية التي تؤسسها العبودية، وإنما هي ثانية مرتبطة بالآخر، حيث لا تكتشف نفسها إلى عن طريقه وبواسطته «فإذا كان الإنسان في مقام الحرية، لم يكن مشهوده إلا أعيان الأغيار، لأن بشهودهم تثبت الحرية عنهم».

وهو في هذه الحال، غائب عن عبوديته وعبودته معاً⁽³⁾. إذ ذاك، يصبح «مقام العبودية أشرف من مقام الحرية في حق الإنسان»⁽⁴⁾.

ترتبط الحرية على هذا المستوى الأول إذن بفكرة الحقيقة وبفكرة الأصل. فالحقيقة ثابتة ومستقرة لا تبدل فيها. والعبودية حقيقة، فلها الصفات نفسها التي توجد في أي حقيقة. أما ارتباطها بالأصل، فإن أصل كل شيء هو جوهره المبرهن عنه ومبدئه الذي لا فكاك منه. فالالتزام بالعبودية التزام بالأصل، وتحقق بالجوهر. وفي كل من فكريتي الحقيقة والأصل، يخلص الإنسان إلى انتفاء راً لكن لا يتزعزع ولا يقبل الوهم، وينتهي إلى يقين ثابت. هذا اليقين الثابت الذي يستطيع الإنسان أن يحمله بحرية مطلقة وأن يدافع عنه بصفة مطلقة أيضاً، هو يقين العبودية.

1- الفتوحات المكية 1/173.

2- ن، م 1/576.

3- ن، م، ن ص

4- ن، م، ن ص

فالاتصال بالأصل هو شرط الوصول بالحرية والظفر بها. يقول جلال الدين الرومي:

فكل إنسان أقام بعيداً عن أصله

يظل يبحث عن زمان وصالة⁽¹⁾

والتحقق بالعبودية المحسنة، كما أنه قائم على يقين تام بمخلوقية الإنسان، فهو كذلك قائم على شعور تام بوحدانية الخالق. فلا فصل بين توحد العبد في ذاته وبين توحيد لخالقه، إن الثاني شرط الأول حيث لا يكتشف العبد مطلقاً عبوديته كما أسلفنا، إلا إذا قابلتها من الجهة الأخرى مطلقاً ألوهية الله تعالى. وهنا نصل إلى المستوى الثاني من مستويات تحرير الكيان، ويتمثل في إعلان التوحيد الكامل واليقيني للذات الإلهية تخلصاً من كل ما سوى الله. فالحرية التي تعني أولاً العبودية لله، تفضي ثانياً إلى «الففلة عن ما سواه». ولذلك نجد في الجزء الثاني للتعریف الذي يورده القشيري للحرية قوله عن العبد «إذا صدقت لله تعالى عبوديته، خلصت عن رق الأغيار حریته»⁽²⁾.

ويورد «ابن عربي» المعنى نفسه مستنداً إياه إلى «القوم»⁽³⁾. وبين كما سبق أن رأينا، أن الإنسان لا يشعر بحریته إذا نظر إلى الآخرين، باعتبار أن الحرية هي تحرر من رق الأغيار. ولذلك فضل عليها العبودية وهو يتتحدث على مستوى الأحوال والمشاعر طبعاً، وإنما يعتبر العبودية، قمة الحرية الإنسانية.

وإذا كانت العبودية التي يمكن اعتبارها الوجه الأول للتوحيد حرية، فإن الإخلاص وهو الوجه الثاني للتوحيد، يعتبر تحرراً. وعليه، فإنه التوحيد الذي تجلى في حالته الأولى، اعترافاً بالحقيقة (ال العبودية)، يتجلى في بعده الثاني إعلاناً للثورة (على ما سوى الله) ورفضاً لكل أصناف «الآلهة المصطنعة»⁽⁴⁾. على حد تعبير بلين على شريعتي.

كيف يصبح التوحيد تحريراً للكيان؟ وكيف ينقلب إلى ثورة تحقق وحدة الذات

وتضمن بالتالي حريتها وخلاصها من كل أنواع السلطة؟

نعتقد أن التعريف الصوفي للحرية قد أجاب عن لب الإشكالية عندما اعتبر أن الوجه الثاني للحرية هو «التخلص من رق الأغيار». وقد أبدع الصوفية عبر التاريخ في اكتشاف هؤلاء

1- جلال الدين الرومي: المثنوي 73/1

2- القشيري: الرسالة ص 100.

3- القوم، المقصود، الصوفية.

4- على شريعتي: العودة إلى الذات، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، الزهراء للإعلام العربي ط 1 1986،

ص 364

«الأغيار» الذين يمكن أن يكونوا أعداء لوحدة الإنسان أو لتوحيده لربه. واستطاع العارفون فعلاً، أن يحلوا أبعاد مصطلحات وشخصيات مذكورة في القرآن والسنّة تحليلًا راقياً، جعلهم يستفيقون إلى المعنى الواقعي للتوحيد، ويفهمون ما المقصود بالشرك كذلك في الواقع.

إن عبارات كـ «الشيطان» و «الهوى» و «النفس» و «الدنيا»، تقاد تكون قد استفادت تحليلًا وبحثًا سواء على المستوى النظري أو على مستوى المعاينة الفعلية لمعانيها في إطار التجربة الصوفية الواقعية. ولقد عرضنا ونحن نحلل مجال الحرية، لأنواع السلطة التي تريد أن تطغى على ذات الكائن، سواء على مستوى عقله، أو قلبه أو نفسه. ولاحظنا أن تجربة التحرر الصوفية تتطلب دائمًا، معتمدة على الطاقة التي يعطيها التوحيد. وعند «ابن عربي» مثلاً، فإن التوحيد هو الآلة المنهجية الأهم، التي عن طريق تمثيلها التمثيل الحقيقي استطاع أن يدخل في مفاجمة الكثرة على كل المستويات، ليؤوب في النهاية دائمًا بمعنى موحد، سواء أكان على مستوى الوجود أو المعرفة.

لقد أعلن علماء الصوفية أن الزهد هو «خروج قيمة الأشياء من القلب»^(١). وأصبح هذا المفهوم، الخطة الفعلية التي قامت عليها أسس «الطريق» الصوفي. فالطريق في ملامحه الكبيرى، يقوم على ثلاث مراحل هي كما يذكرها الصوفية دائمًا، التخلّي والتخلّي والتجلّي.

أما التخلّي فيقصدون به ترك المحرمات واجتناب الرذائل. وقد يتسع بعضهم إلى حدود الورع، فيترك بعض المباحات احتياطاً واحترزاً. وأما التخلّي، فمعناه استجلاب الصفات الحميدة وكريم الخصال التي عرفت، وخاصة عن القدوة المعتمدة رسول الله ﷺ. وأما التجلّي، فهو نتيجة للمرحلتين السابقتين، حيث تتجلى على قلب العارف، الواردات الإلهية ولطائف الإشارات الروحانية، الأمر الذي يجعله موصولاً بالسماء أكثر من صلته بالأرض.

والطريق الصوفي كما لاحظنا ونحن نتناول «الإسراء والمعراج» هو طريق مجاهد وهو يهدف إلى تحقيق غاية المريد في توحيد ربه توحيداً كاملاً. ولذلك فإن أهم عقبات الطريق، هي تلك الآلة المصطنعة التي تقف في وجه المريد تطلب عرقته عن مشروعه، واعدة إيه باللذة والنعيم القريب تارة، ومتوعدة له بالعدم وسوء المال، وبيؤس العاقبة طوراً آخر. ليست النفس الأمارة بالسوء، والهوى والوساوس، والآخر عندما يتسلط، إلا أمثلة لهذه الآلة التي لا خلاص للمريد إلا بمجابهتها. ولهذا نؤكد على أن الصوفية قد جعلوا من التوحيد فعلاً، منهجاً للعمل

٤٩ - الخراز : الطريق إلى الله

على تحرير الكيان، ووسيلة للخلاص الفردي. وصحيح أن أغليهم قد شغلتهم ذواتهم عن الناس، فكان طريقهم دريًّا مخصوصاً وطريق أفراد، إلا أن الذين توجهوا منهم للعمل في الحقل الاجتماعي والجاهادي، رفعوا الشعار نفسه: التوحيد، للعمل على التحرير الاجتماعي والحضاري كذلك. لذلك، لم يكن غريباً أن يعتبر التوحيد القوة التي لا تقاوم، وأن يصل الصوفي فعلاً، في آخر تجربته إلى مرتبة يصبح فيها هو في حد ذاته، سلطة لا تقاوم، ولا يمكن أن تصاها فيها قوة أخرى ولو كانت قوة السلطان. كل ذلك من أثر استعمال التوحيد. يقول الشبلي «من اطلع على ذرة من علم التوحيد، حمل السماوات والأرضين على شعرة من جفن عينيه»^(١).

وباعتباره كذلك، فقد ألح الصوفية على تصفية الذات من كدورات الشرك الذي قسموه إلى شرك ظاهر وشرك خفي. واهتموا ببحث النواحي الأعمق في النفس البشرية. هناك، حيث تتحقق نوازع بثتها قوى مجهولة لا بد من مقاومتها. هكذا تحدث «ابن عربي» عن العبودية المحسنة، واعتبرها دليل الكمال الإنساني وعلامة على الخلاص من بؤس العوالم ومن ورطة الكثرة، وسمها في أحيان أخرى «عبودة». أما النفرى، فقد صاغ من الهمات الطريق، موقعاً سماه «موقف العبدانية» يقول فيه «و قال لي (الحق): العبدانية أن تكون عبداً بلا نعوت. فإن كنت بنعتت اتصلت عبدانتك بنعوت لا بي. وإن اتصلت عبدانتك بنعوت لا بي، فأنت عبد نعوت لا عبدي. وقال لي: عبد خائف استمدت عبدانيته من خوفه، عبد راج استمدت عبدانيته من رجائه، عبد محب استمدت عبدانيته من محبته، عبد مخلص استمدت عبدانيته من إخلاصه»^(٢). هذا التوحيد، الذي يهدف إلى تحرير كامل للإنسان هو بالفعل، التوحيد الفاعل عبر تاريخ المسلمين. وهو العنصر الذي تحدث عنه الفلاسفة والمؤرخون باسم الإيمان، حينما حاولوا أن يفسروا أسباب انتصارات المسلمين على قلتهم.

وحيثاً، شعر بعض الفلاسفة والمفكرين من المسلمين وغيرهم، بوجوب استعادة هذا العنصر الفاعل على مستوى تاريخ الإنسانية الفردي والجماعي. إن «مارتن بوبير» يخلص من تأملاته على القول بأن «على الإنسان أن يقدم الكون بأسره إلى الله. فإن محبة الإنسان لله، ليست مجرد مناجاة عقيمة للذات الإلهية. بل هي فعل مثمر في الحقل الإلهي، أعني في عالم

1- أبو نعيم: حلية الأولياء 370/10

2- عبد الجبار النفرى: المواقف والمخاطبات، طه آرثر يوحنا اربى، القاهرة، دار الكتب المصرية 1934

الله والناس»⁽¹⁾. وهو يحاول بذلك أن يجعل من الحب الإلهي، طاقة عمل وفعالية وإنجاز. أما ليفي Levy فيؤكد على أن المعنى الحقيقي للوحданية هو المقاومة. وإذا كان «نيتشه» قد أعلن موت الله، واعتبره «جاك لاكان» قد فقد الوعي، فإن ليفي يصرح بأن الله رغم ذلك قد ترك وصية، «إنها خلقيّة المقاومة إنها المعاداة المنطقية للفاشية التي يحملنا عليها المصير. وتذكّرنا الله الواحد، وولعنا بشرعه، بما أملنا في أن نجعل هذه المقاومة حقيقة حية»⁽²⁾. أما من المسلمين، فإن حسن صعب حاول في مؤلفاته حول الإنسان، أن يؤكّد على قيمة التوحيد الإسلامي كمبدأ يؤسس الحرية. فهو يعرف الوحدانية بكونها تعني الحرية⁽³⁾. ثم يوجه هذه الحرية نحو تحقيق كمال الإنسان المنشود، الذي يهدف أن يكون صورة الله. يقول «وهو (الله) بذلك، المثل الأعلى للإنسان الذي ينشد كمال وجوده، سواء أكان مؤمناً أو غير مؤمن. والوحدانية هي الحرية من حيث إنها حركة تحقيق هذا الكمال تحقيقاً ذاتياً وخلاقاً»⁽⁴⁾.

وكم هو عميق فعلاً منزع علي شريعتي في جعل التوحيد مبدأ للتحرر الوجودي من قيود العبيبة، ولتحرير التاريخ من أوهام المصادفة، ولتحرر الاجتماعي من جبروت الآلهة المصطنعة. يقول «إن التوحيد بإلغائه للألهة المتعددة الصغيرة والكبيرة، القومية والطبقية والعرقية، وانكاره للأجهزة الدينية والرؤية الكونية في الشرك، يحرم الشرك الاجتماعي، والتعدد الطبقي والعرقي في الحياة البشرية على وجه الأرض من تبريرها الفلسفى والعلمى والدينى، وقادتها الميتافيزيقية»⁽⁵⁾. هل نحن بإزاء التصوف من جديد؟ وهل عاد العرفان التحريري ليقدم نصيحته المنهجية الخالدة: مبدأ التوحيد كشرط لا غنى عنه للتحرر الفردي وللنهضة الحضارية؟

تقضينا الإجابة ولا شك، تريثاً ومزيداً من رصد الظاهره. ولكننا نستطيع أن نستنتج مطمينتين، أن التوحيد في مفهومه الصوفي، هو من أهم التجارب الحية التي لا زالت تحتاج إلى مزيد التحليل والبحث. وهو كذلك من صميم الإرث الذي يجب أن يبقى موصولاً بالحاضر والمستقبل يغذيه وينعشـه.

1- راجع زكريا ابراهيم، مشكلة الحب ص 157.

2- حسن صعب: الإسلام والإنسان ص 9.

3- ن، م، ص 10.

4- ن، م، ص 5.

5- علي شريعتي: العودة على الذات ص 364.

لقد اعتبر الجابري أن «الموقف العرفاني يتلخص في البحث عن الذات عن حقيقتها، وجوهرها الأصلي»⁽¹⁾. وبالفعل، فإن الصوفية مغرم بل إنه متيم بالبحث عن حقيقته، ولقد بحث الصوفية ودققاً البحث. فكانت النتيجة واحدة تقريراً لدى الجميع. إن حقيقة الذات عبوديتها وإن معنى عبوديتها حريتها التي تتحقق عبر توحدها وتوحيدها.

بـ- تحرير الوجود:

نقصد بالوجود، الذات الشاعرة في الإنسان، والمستوى التفسي الانفعالي منه. فهو مجمع الانفعالات المتضاربة، وميدان المشاعر المتلاطمة التي تستطيع في أغلب الأحيان، أن تستولي على الوعي الإنساني لتصوّره عن طريقها ومن منظورها. ولذلك فإن الوعي يتجلّى غالباً على شكل شعور، رغم أنه يحاول أن يناضل لدى البعض لكي يكشف عن حضوره عبر عقلانية موضوعية رصينة.

وإذا كانت الانفعالات تفرض نفسها فرضاً على غالبية البشر لا في أساسها فقط، وإنما في محتواها أيضاً، فإن الصوفية شأن كل الوجوديين عبر التاريخ، هم الذين قرروا أن يمارسوا الحياة بقلوبهم، وأن يستشعروا الوجود بوجданهم وأن تكون أحکامهم رهينة انفعالاتهم. واعتبروا أن مباشرة الوجود ومعاناته الحقيقة، لا تتم إلا من خلال وجودان حتى منفل، إلى أقصى حدود الانفعال، ليس عن طريق العقل ولا سواه من وسائل الإدراك المعروفة. إن الوجود نفسه لا وجود له إلا في الوجود، هناك يتجلّى وجوداً حقاً لا معنى زائفاً مفتعلأ. يقول «ابن عربي»: «فإن قلت وما الوجود؟ قلنا وجدان الحق في الوجود»⁽²⁾. والوجود «هو ما يصادف القلب من الأحوال المفنية له عن شهوده»⁽³⁾.

فالوجود إذ ذاك، يستشعر عبر القلب على شكل أحوال متعاقبة تقني الذات عن شهود نفسها ليظهر الوجود صافياً في حال كامل، أي كمتظاهر هي، وليس ساكناً مثلاً هو الشأن بالنسبة للصورة العقلية مثلاً. وذلك ما دعا «ابن عربي» إلى التأكيد على أن أصنف الحقائق وأجيالها، وأجدرها، بالاهتمام والتقطيم حقائق القلب والمعاني المتجلية فيه لأنها نتاج عيان، الأمر الذي يجعل من التزامها يقيناً وإيماناً، هو أقوى من كل برهان. وهذا التأكيد على أن الحقيقة هي بالأساس انفعالية، هو التزام وجودي مستمر. إن «كيركجارد» يؤكّد

1- الجابري: بنية العقل العربي، ص261.

2- الفتوحات المكية 2/133.

3- «ابن عربي»: حلبة الأبدال وما يظهر عنها من المعارف والأحوال ص20.

على هذا المعنى نفسه عندما يقول: «إن النتائج التي ينتهي إليها الانفعال Passion هي وحدها الخلية بالإيمان، هي وحدها المقنعة»⁽¹⁾. معنى ذلك، أن الذات تتخلى عن نظام المفهولة الذي يقدم الحقيقة كنتاج للبحث الموضوعي وتغامر بتأسيس الحقيقة ذاتياً عبر الانفعال، الأمر الذي يعني مباشرة الانخراط في مجال اللا معقولة. ولقد أحس الصوفية باعتبارهم من كبار أهل الكشف والوجود، بخطر نظام المفهولة على الذات، فحاولوا دائماً إيجاد بديل للخلاص، ولم يكن ذلك سوى الإيمان الذي أسسوه في الوجودان قبل العقل. ولبيت نظرية المعرفة الصوفية القائمة على مركبة القلب كمجلٍ للحقيقة، إلا تعبيراً عن الشعور بخطر الاستلاب الذي يهدد الذات عند ارتباطها في مقولنة العقل واستعادتها إلى منطقه.

ولقد كان من خطورة الإشكال وحدته إلى درجة أصبح فيها الصوفي أمام خيارين لا ثالث لهما، «إما ذات بلا معقولة وإما معقولة بلا ذات»⁽²⁾. وقد أصر «ابن عربي» وغيره من الصوفية، على المحافظة على الذات، ولم يكتترثوا للمفهولة رغم أنهم لم ينفوهَا، وذلك إيماناً منهم أن الذات يمكن أن تؤسس دائماً «المفهولة» التي تريد، ما دامت موجودة. ولكنها تكون خاضعة لمعقولية واحدة عندما تسلم لمنطق العقل كمنطق نهائي.

غير أن السؤال الذي يطرح هو متى يصبح الوجودان مصدراً لليقين (الحقيقة) وللشعور الإيجابي (السعادة) في الوقت نفسه، اعتباراً لكون الذات لا تتخطى في وجودها إلا إذا وجدت فيه بالفعل سلطتها ومصدر قدرتها على تحقيق جانبي الوجود الإنساني الكامل، ومعنى الحق والسعادة؟ وللإجابة، لا بد من تفحص خفايا الحضرة الوجودانية ثم الخلوص بعد ذلك إلى دراسة الإيمان الصوفي كقيمة وكمنهج، يقوم عليه دور تحرير الوجود.

والأمر الأول الذي يجب أن يكون حاضراً في الأذهان، هو أن تحرير الوجود لا يمكن أن يتم إلا بعد تحرير الكيان، فبدون تحرير الكيان لا يمكن للإنسان أن يحصل على ماهيته، وأن يصل إلى حقيقته التي رأينا أنها تمثل في العبودية. ومن دون ماهية واضحة، لا إمكان مطلقاً للسيطرة على الوجود.

إنه إذ ذاك خليط من المشاعر والخواطر والانفعالات التي لا تعرف على وجه الدقة مصادرها، الأمر الذي يتجلّى في النفس المريضة التي يبزّ مرضها دائماً على شكل ارتهان

1- كيركجارد: الخوف والقشعريرة ص165 نقلًا عن عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، بيروت، دار الثقافة ط3 1973، ص.3. وراجع تحليلًا لهذه الفكرة التي تعد من أهم اسس الوجودية المعاصرة الملحدة والمؤمنة على السواء لدى مطاع صفدي: الحرية والوجود ص.61.

2- علي حرب: التأويل والحقيقة ص.83.

لمناطق نفوذ (معرفية، افتعالية) كامنة في اللا شعور حيث لا رقيب عليها ولا حسيب. ولذلك، فيمكن التأكيد على أنه بماهية واضحة يتاح لنا أن نحصل على نفسية واضحة، سليمة. وبحيلنا هذا التأكيد على محاولة فهم علاقة الوجودان بالمعرفة من حيث هي نظام الحقائق الوعي، المؤسس للقناعات في الوقت نفسه.

يربط «ابن عربي» ربطاً لازماً بين الوجودان والمعرفة، ويؤكد على أن الحالة الوجودانية للذات، هي نتاج المستوى المعرفي الحاصل لديها. فلو نظرنا إلى تحليله للحب مثلاً، وهو من أرقى المشاعر والأحوال لدى الصوفية، لوجدنا أنه يؤكد على أن حب شيء ما، يتمكن من الإنسان على قدر تجليه في وجوداته وتجليه على قدر معرفته. وبالخلاصة يكون الحب نتاج المعرفة وأسيرها في الوقت نفسه «والحب على قدر التجلي والتجلی على قدر المعرفة»⁽¹⁾.

هذا التأكيد نجده كذلك عند الفزالي الذي اعتبر أن السعادة ليست في حقيقتها سوى حالة وجودية تعبر عن مدى معرفتنا بالله⁽²⁾. وكذلك فعل لاحقاً «سبينوزا» حيث قال قارينا بين حب الله وبين معرفته «إن كل سعادتنا تحصر في حب الله، وهذا الحب يترتب بالضرورة على معرفة الله وهي أنفس ما لدى البشر»⁽³⁾.

فالعلاقة بين الوجوداني (الحب)، والمعرفي (مدى حضور الله في وعي الكائن) علاقة تلازم وتشارت لا فكاك منها.

والامر في الحقيقة، ظاهر الواضح والصحة، فالإنسان لا ينفعل لشيء ما إلا عبر وعي معين بذلك الشيء، وبحسب الوعي يكون الانفعال. إننا لا نحب أو نكره إلا إذا وجدت دافع في شعورنا، أو في لا شعورنا، توجهنا نحو الحب أو نحو الكره. ويستحيل أن يتحرك الوجودان لينفعل اعتباطياً دون أي سبب.

ذلك في الحقيقة، الأساس المنهجي الذي انبني عليه علم النفس، وهو أيضاً المنطق الأهم الذي أدى إلى اكتشاف بنية اللا شعور في الكائن.

1- الفتוחات المكية 346/2.

2- راجع علي عيسى عثمان: الإنسان عند الفزالي، ص 112.

3- راجع إبراهيم مذكر: وحدة الوجود بين «ابن عربي» وسبينوزا، الكتاب التذكاري محبي الدين «بن عربي»، ص 376.

لقد كان يمكن أن يستمر الناس في إعلان خضوع الكائن لقوى شيطانية أو وهمية عند رؤيتهم لانفعال غريب يحدث، ولا يرون له تبريراً ظاهراً. ولكن «فرويد» استطاع أخيراً ومن منطلق أن الحدث النفسي (الانفعال) لا بد أن يكون موجهاً بسلطة ما، أن يكتشف اللاشعور، وأن يؤكد وبالتالي علاقة الانفعال بالسلطة^(١) المكونة له. وانطلاقاً من تأكيد هذا التلازم بين معطيات الوجودان ومقولات المعرفة اعتبر «ابن عربى» أن تحرير الوجودان يتم أولاً وبالذات، بتحرير المعرفة من العوائق التي تمنع انتلافها وتتوسعها بلا حد. فإن معرفة لا محدودة، تمكن من التحصل على وجودان حي، ومنفتح بلا حد.

وأهم عائق يهدد المعرفة بالحصار، ويورطها في القيود هو العقل. فالعقل لا يعطي سوى المفاهيم المنضوية تحت منطقه. ولا يستطيع تجاوز منهجه القائم أصلاً على فكرة الحدود والفاصل، وعلى تأكيد الارتباطات السببية الضرورية. ناهيك، عن مبدأ الهوية الذي يصر على تأكيد انفصال هويات الوجود بعضها عن بعض ولا يسمح إلا في حدود جد ضيقة، لفلسفية مثل وحدة الوجود، أن تكون مبدأ لتفسير الوجود. ولذلك فإن العقل هو في عرف الصوفية، ليس حداً يمنع من المعرفة الكاملة فحسب، ولكنه أيضاً يمنع من نشأة الوجود المتحرر.

إن السلطة القادرة على تحرير الوجودان وعلى إعطاءه أبعاده الكاملة، هي الروح وليس العقل. وبذلك تطرح إشكالية التحرر الوجوداني على أنها في كل الحالات عملية اختيار بين إحدى سلطتين، سلطة العقل أو سلطة الروح. وبما أن العقل لا يقدم إلا معرفة محدودة فإن «ابن عربى» وغيره من الصوفية، حاولوا دائمًا أن يلغوا أولويته وأن يحررها الانفعال من سلطته وهيمنته. ونعود إلى تحليل هذا المعنى عن طريق دراسة الشعور نفسه الذي تحدثنا عنه آنفاً وهو الحب.

فقد رأينا أن الإنسان كلما كان أكثر معرفة بالله، كلما كان جبه له أكبر وأعظم. فلو نظرنا الآن، إلى الإنسان الذي قامت معرفته بربه بواسطة العقل، فإننا سنجد أن علاقته به محدودة بحدود هذا العقل نفسه. ولن توصل هذه المعرفة العقلية بالله إلى أي شعور حقيقي بوجوده في الوجودان، وإنما ستبقى في أقصى الحالات، حقيقة مخزونة مهمشة في أقبية

1- نعني بالسلطة هنا، الخطاب الظاهر أو الخفي مهما كانت طبيعته (فعلي كلامي). والقادر على توجيه فعالية الكائن. وهذا المعنى هو الذي أصبح سائداً وبخاصة مع بحوث «مبشيل فوكو» في هذه

«الدماغ» الإنساني. وبما أن الصويف لا يرغب إطلاقاً في مثل هذه المعرفة النظرية التي يراها زائفة ومية في الوقت نفسه، فإنه يصرح أنه «لا خير في حب يدبره العقل»⁽¹⁾. إن الوجودان لن ينتعش إطلاقاً، بالمعرفة العقلية التي تأتيه من خارج، ولكنك سيفتهز إلى حد المطلق إذا عاين هو بنفسه موضوع المعرفة. الأمر الذي يعني شيئاً واحداً: أن يكون مصدر المعرفة ومجالها عنصراً وجداً ينتمي إلى الذات الشاعرة ويعبر عن نفسه بالحال لا بالأقوال. هذه اللحظة المعرفية، هي اللحظة الأولى التي ينطلق منها المشروع العرفاني: مشروع تنصيب القلب وعزل العقل بإعادته إلى مستوى الطبيعي المحدود. وفي القلب، يكمن الروح الإنساني، القادر على الاتصال بالعالم الأعلى وعلى القبول منه عبر نظام التجليات الباهر، الذي يصل العارف بالعالم العلوي ويمكنه من تحصيل معارف بلا حد، سمتها الازمة أنها جديدة وأيضاً حية و مباشرة. وفي هذا القلب، العارف بالله سيتجذر الوجودان الإنساني ليكون في عمقه، تعبيراً عن المعرفة القلبية عبر منطق وجوداني شعوري. والواقع أن الفصل هنا بين المعرفي والشعوري أمر منهجي بحت، ولا صلة لواقعية المعرفة به.

فالحقيقة لا تتجلى للصويف كحقيقة ثم كشعور، وإنما هو الذي يشعر بالحقيقة، أي أن ذاته وموضوع معرفته لا ينفصلان إطلاقاً، وإلا عدنا إلى الإشكال نفسه الذي تطرّحه المعرفة العقلية.

إن الوجودان المنتهي إلى القلب، باعتباره من صميم تعبيراته، هو الوجودان الصويف قادر على أن يؤمن بموضوعه إيماناً مطلقاً، وعلى أن يحول المعرفة في لحظة إلى يقين مطلق. إن «سجود القلب إذا حصل لا يرفع أبداً»⁽²⁾. كما يقول «ابن عربي» الذي يذكر أن سهلاً بن عبد الله دخل على شيخ «عبدادان» وقال له «أيسجد القلب. قال الشيخ: إلى الأبد. فلزم سهل خدمته»⁽³⁾. وباعتبار أن سجدة أبدية، فإن القلب لن يعبر عنه إلا وجودان قادر على أن يعتنق الحقيقة بصفة أبدية، وجودان يستطع أن يتجاوز النسبية وأن يعرف أنها لا يمكن أن تكون مصدر إيمان، بل هي ضد الإيمان إذا أرادت أن تكون صيغة مطلقة للوجود.

فالبدى في عرف «ابن عربي»، ليس في الوصول إلى الحد، الأمر الذي يعني تنصيب منطق ما، وإنما هو في ترك الحد والتخلص عن المفهوم. إن أعلى أبعاد الحقيقة وأرقى معاناتها وخصائصها،

1- الفتواحات المكية 377/3

2- ن. م. 20/2

3- ن. م. ن. ص

أنها بلا حدود ولذلك فلن يعبر عنها إلا وجдан تخلص من وهم الحدود، وجازف بالسكر في صحو الكون. والدليل على أن الإنسان قد اختار السكر على الصحو (القانون)، وصوله إلى مقام الحيرة وإعلانه العجز عن الإدراك «فسكر الكمل من الرجال، وهو السكر الإلهي الذي قال فيه رسول الله صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَاٰتَهُ سَلَامًا (اللهُ زَدَنِي فِيكَ خَيْرًا)»⁽²⁾. والسكران حيران فالسكر الإلهي، ابتهاج وسرور بالكمال»⁽²⁾.

ويضيف «ابن عربي» «فمن أسكره الشهود فلا صحو له البتة»⁽³⁾.

ويعبر الوجدان المنفتح على الروح الإلهي، والقابل عن القلب حقائقه وتجليات الحق تعالى فيه لحظة بلحظة، بالاهتداء إلى صراطه القويم. صراط الحيرة إذ فيها الحياة، وفيها الوجود فلا عدم «فاللهى هو أن يهدي الإنسان إلى الحيرة، فيعلم أن الأمر حيرة، والحياة قلق وحركة. والحركة حياة فلا سكون، فلا موت. وجود فلا عدم»⁽⁴⁾.

تلك هي وجودية «ابن عربي» في أجلى مظاهرها. وجودية تقوم على تأسيس وجدان حي أساسه المعرفي، الحيرة الأبدية، وتمظهراته الشعورية والانفعالية القلق والحركة والحياة، الأمر الذي يعطيه حق الوجود بلا حد.

وفي هذا الوجدان الثائر، تتوحد الحقيقة بالوجدان، والمعرفة بالشعور عبر الحب. فلا مجال لفصل سلطة المعرفة عن المحبة التي يقابلها بها الوجدان.

ولذلك، فإن الهوى هو «الإرادة بمحبة»⁽⁵⁾. ونلاحظ هنا، مدى الانسجام الحاصل بين البنية النفسية والبنية المعرفية في الذات الإنسانية. فلا تتشكل المعرفة فصلاً للكائن عن وجданه المعبّر عن ذاته المصممة، وإنما يلتقي الشعور بالمعرفة ليصبحا وجهين لحقيقة واحدة، هي يقين من جهة، وحب من جهة ثانية.

هذا الالقاء الموقق بين اليقين والحب، هو ما يعبر عنه باسم الإيمان. وفي هذه العبارة بالذات، يكمن سر الوجدان الصوفي، بل سر الإنسان الصوفي. فالصوفي لو نظرنا إليه في خصوصية تجربته الوجودية والمعرفية، لوجدنا أن الصفة الأساسية التي يمكن أن تعبّر عنه التعبير الصحيح، هي كونه إنساناً مؤمناً أو على الأصح، إنساناً استطاع أن يؤمن.

1- الحديث أورده الغزالى في مدخل السلوك بلفظ: اللهم زدني فيك ذهراً. ص 77.

سعاد الحكيم: المعجم الصوفي: ص 1263.

2- الفتوحات المكية 545/2.

3- ن. م، ن. ص

4- فصوص الحكم 199/1-200.

5- ن. م 195/1.

كيف استطاع الصويفي أن يؤمن؟ وكيف قدر على أن ينظر إلى الغيب بيقين مساواً لبيئته وهو ينظر إلى عالم الشهادة؟ ثم وهذا هو الأهم، كيف استطاع أن يجد سلطة الغيب في ذاته ليعلنها بعد ذلك، فيض نور ويقين وعرفان ومشاعر، هي أرقى ما أعطاه وجдан الإنسان؟

تفتتضينا الإجابة عن هذه الأسئلة، محاولة في تحليل تجربة الإيمان والجدل الحي الذي ينتظمها.

نستخلص من مقولات «ابن عربي» في هذا المجال، أن الوجدان الإنساني تتجاوزيه سلطتان، الله من جهة، والشيطان من جهة ثانية. فإذا ما سلم لله، فإنه سيظهر على صورة أحوال راقية تعبّر عن انضمام الذات إلى عالم الحقيقة. أما إذا افتكه الشيطان، فإنه سيبierz كمجموعة من الوساوس Obsessions التي تتجاذب النفس وتمزقها شر ممزق.

هذا الجدل التقليدي في دائرة الفكر الديني وفي محيط الفلسفات الإيمانية، هو الجدل الأصلي الذي يستوعب ذات الكائن، والذي قد يتجلّ في أشكال أخرى كما رأينا سالفاً، ولكنه لا يفقد أبداً طبيعته الأصلية. وهو هنا على مستوى الوجدان، يتجلّ على شكل سافر، لكون الوجدان لا يقبل الرمز وإنما هو مبني على الكشف والعيان. فالحقيقة هي في الوجدان، شعور ولا شك، والشعور هو أصلاً، حقيقة لا يمكن تزيفها. ولذلك، فإن آخر معركة بين طرفي الجدال مجالها الوجدان، اعتباراً لكون الإنسان هو في صميمه، حضرة وجداً قبل أي شيء آخر.

ودليل انتصار أحد طرفي الجدل، لن يتم إلا عن طريق هيمنته على الوجدان. هذا الحصن الأخير، الذي لن يسلم إلا إذا أصبحت المعرفة التي تطلبها سلطة، أي حقيقة مؤمناً بها من قبيله.

وينطلق «ابن عربي» في تحليل المسألة من التأكيد على أن «الإنسان لا يخلو أبداً عن حال يكون عليه، به يعامل وقته، وهو الحاكم عليه»^(١). فالإنسان كذلك، ينمّر أبداً كـ «حال» معينة، كشعور وانفعال مهما كان هذا الانفعال. وإذا كان الحال لازماً ولا بد، فإن مسألة تحرير الوجدان لا تتجه إلى إلغائه، وإنما يرتكز جهد الصويفي في أن تكون أحواله إلهية المصدر، وذلك بأن ينفي عبر مجاهدة خاصة، سلطة الخواطر الشيطانية (الوساؤس) عن وجданه.

من المعروفاليوم، أن الوساوس هي الحالة الملزمة للمريض النفسي. وهي قاسم مشترك بين كل العصابيين Nevroses الذين تختفي في زاوية من زوايا لا شعورهم، فكرا خاطئة، أو تجربة فاشلة لم يقع فهمها واستيعابها الاستيعاب الصحيح، أو سلطة قاتمة. والمرض النفسي رغم أن أسبابه قد تكون شديدة الخفاء وشديدة التعقيد في الوقت نفسه، إلا أنه يبدو ظاهرياً على شكل هواجس ووساوس، تلتقي جميعاً في كونها قهرية ولا قبل للمريض بمدافعتها. غير أن الأمر لا يقف عند حدود المرض النفسيين، بل يمكن أن نعمم سلطان الوساوس حتى على الناس الذين تعتبرهم عاديين تماماً. ولا يحتاج إثبات هذا لكتير عناء، يكفي أن نراجع أنفسنا، ونفكّر في الموضوعات التي جالت بخواطernا في يوم واحد. سنجد إذا ذاك، أن أغلب ما طاف بنا من خواطئ إما أن يكون متصلة بأشياء أو بموضوعات سابقة تجاوزناها، أو أن يكون متعلقاً بأمور قد نصنعا.

وفي كلتا الحالتين، حالة التفكير في الماضي أو في المستقبل، لا تكون أفكارنا في العادة موضوعية ولا «علمية» أي معقولة ومفهومة. إنها في الغالب، تنتمي إلى طائفة «الهواجس» و«الوساوس» التي لا تبرير لوجودها إلا تتفصّل عيشنا وتقوّت متعة اللحظة الحاضرة علينا. فكم من حديث نصنعه في لحظة، ثم يصبح موضوعاً لهواجسنا، ومجالاً خصباً لظهور الوساوس» المرتبطة به لمدة أيام إن لم نقل مدة شهور.

ومن دون أن نفرق في تحليلات جزئية، نصل إلى القول ونرانيا غير مبالغين، أن أقل وقت نقضيه وننحن في حالة وعي كامل، هو الوقت الحاضر. الأمر الذي يفوت علينا الفرصة الحقيقة للحياة في الواقع لا في الخيال المريض الذي قوامه وساوس لا تنتهي بشأن الماضي والمستقبل. ولا يمكن أن نحصر سبباً واحداً لسيطرة الوساوس على الإنسان، هناك عقد الذنب على اختلافها وهناك المخاوف بمختلف أنواعها.. الخ. والخلاصة أن الوساوس إذ تتمكن من الإنسان، تصبح مع الأيام سلطة لا قبل له بمحاجتها، تستولي رغماً عنه، على وجده وتنقضي وبالتالي إلى تمييع وعيه ومحاصرته، وتصبيح دائرة حريته إلى حد رهيب.

وللقضاء على الوساوس⁽¹⁾، عمد «ابن عربى» إلى طرق عديدة دلت جميعها على عمق نفوذه إلى أغوار النفس، وعلى سعة معرفته بأسرارها.

والامر الأول الذي أكد عليه «محب الدين» في هذا المجال، أن الأحوال النفسية لا إمكان مقاومتها من حيث هي أحوال، وأن المشاعر المعروفة كالحسد والغضب والجن

1- يعبر الصوفية عنها عادة بعبارة «الخواطر» رغم أن بعضهم يقسم الخواطر إلى خواطر شيطانية وأخرى روحية (المهيبة).

والبخل، لا قبل للإنسان بمدافعتها. فهي تشكل أجزاء من صميم بنية الشعورية تماماً ككتونه من جسم وروح على المستوى الوجودي لكيانه. يقول «الحسد وصف جبلي في الإنسان والجان، وكذلك الغضب والغبط، والحرص والشره والجبن والبخل. وما كان في الجبلة فمن الحال عدمه إلا أن تendum العين الموصوف بها»⁽¹⁾. غير أنه يمكن للإنسان الذي لا رغبة له في هذه المشاعر أن يصرفها في وجوه شرعية تصبح فيها مقبولة، وفوق ذلك نافعة ومفيدة. يقول «ابن عربي» ولما علم الحق، أن إزالتها (المشاعر السلبية) من هذين الصنفين من الخلق (الإنسان والجان) لا يصح زوالها، عين لها مصارف يصرفها فيها، فتكون محمودة إذا صرفت في الوجه الذي أمر الشارع أن تصرف فيه وجوباً أو ندباً. وتكون مذمومة إذا صرفت في خلاف المشروع»⁽²⁾. والنتيجة التي يحصل عليها الإنسان حينئذ، أنه يصل إلى حال لا عناد فيها ولا نزاع⁽³⁾.

هنا نلمس فهماً واقعياً للبنية الشعورية الإنسانية، ومحاولة لاستخدام الأمر الشرعي لغرض توجيه المشاعر والتحكم في مسارها.

فالمشاعر الإنسانية التي لا تحكم للإنسان في مدارها ولا في مصارفها، تصبح فعلاً خطراً عليه ومصدراً لمخاطر لا تعد. ولذلك فإن الوصول إلى حالة لا نزاع فيها، الأمر الذي لا يتم إلا بقبول الإنسان لكل صفاته الممكنة على وجه مخصوص لا يؤدي إلى تناقضها وتضاربها، يوصل أيضاً إلى راحة عظيمة نبه إليها «ابن عربي» في قوله «وعلم هذا الباب، فيه راحة عظيمة ومنفعة للناس، وهم عنها غافلون»⁽⁴⁾.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية اعتبر «ابن عربي» أن من أهم الأسباب التي تمكّن من محاصرة تسلط الخواطر على الإنسان، قيامه بعملية محاسبة ذاتية لنفسه على الخواطر التي مرت به. وقد قام هو نفسه باستعمال هذا المنهج النفسي.

يقول: «ولقد كان لنا شيخ يقييد حركاته في كتابه بالنهار، فإذا أمسى جعل صحيفته بين يديه وحاسب نفسه على ما فيها. وزدت أنا على شيخي بقييد خواطري»⁽⁵⁾. ومحاسبة الإنسان نفسه على خواطره، تحقق هدفين نفسيين مهمين على الأقل. الأول: استعادة هذه الخواطر استعادة واعية

1- الفتوحات المكية 2/196.

2- ن، م، ن، ص

3- ن، م، ن، ص

4- ن، م، ن، ص

5- «ابن عربي»: رسالة في كنه ما لا بد للمربي منه، ص 45 نقلاً عن التفتازاني بحث «الطريقة الأكبرية» ضمن الكتاب التذكاري محبى الدين بن عربي بمناسبة المنوية الثامنة لميلاده، ص 315.

رصينة، الأمر الذي يعني بالتأكيد، إضعاف الطاقة الانفعالية التي كانت ستختبئ معها في خفايا اللاشعور. وكذلك تجنب انفراستها في اللاشعور نظراً لإخراجها الوعي إلى دائرة الشعور، رغم أن هذا ليس كل شيء طبعاً بالنسبة لمعالجة حالات نفسية خطيرة⁽¹⁾.

أما الهدف الثاني من قيام المرید بمحاسبة نفسه على خواطره، فيتمثل في التعود رويداً رويداً على تجاوز سلطتها، وعلى الوقوف منها على مسافة تسمح برؤيتها وليس بالانهماك فيها، الأمر يؤدي مع الأيام، إلى نتائج جد فعالة على مستوى الحصانة النفسية، والمقدرة على صد الوساوس.

هذا الاهتمام المركز بكل ما يجري في أطواء النفس وفي أعماقها، يمكن المرید من معالجة العوائق الحقيقية التي تمنع تحقيق التوحيد، والتي تحول دون إخلاص القلب لله تعالى. ولذلك فإن المرید الذي ينتهي بأن يصبح إنساناً كاملاً، سوف يتمكن بعد مجاهدات طويلة، من التحكم في الخواطر ومن محاصرة الوساوس التي تحول بين الإنسان وبين وجده الأصيل. يقول الجيلي في هذا المعنى «وللإنسان الكامل تمكن من منع الخواطر عن نفسه، جليلها ودقيقها»⁽²⁾. ويبدو أن الصوفية قد استطاعوا فعلاً عبر منهجهم العملي في كبح الخواطر والwsaos، أن يصلوا إلى المعنى الواقعي الذي يخفى وراء مصطلح «الشيطان» كما ذكره القرآن.

فالشيطان عندهم، هو بصرف النظر عن حقيقته الوجودية، هذه الوساوس والخواطر والإغراءات، التي تجاهله المرید وهو يسعى للخلاص منها. وباعتبارها تكمن داخل ذاته، فإن كل معركة بين الله والشيطان وكل صراع بينهما «ليس موجوداً في العالم، بل هو محتم في الإنسان»⁽³⁾. هكذا تتخلص الحقائق من أسمائها في خضم التجربة الصوفية لتحمل أبعادها الواقعية الكاملة. فلا الشيطان يبقى ذلك الكائن المجهول، الذي يُكتفى عادة بلغته. ولا الله أيضاً، يبقى تلك الحقيقة المطلقة، التي لا يكاد الإنسان يتمثلها، ولا يستطيع وبالتالي إقامة علاقة صحيحة ونافعة معها.

إن الشيطان هو كل هذه القوى السلبية التي تنازع على وجдан الإنسان لتجعل منه وجданاً موسوساً ينفي الإنسان في ذاته، ويؤدي إلى غريته عن حقيقته ومعناه، وعن معنى الحياة في النهاية.

1- يقوم العلاج النفسي حسب المدرسة الفرويدية على اساس من تحليل احداث حياة المريض عبر آليات خاصة توصل إلى اكتشاف الأسباب الأصلية للعصاب والمتخفية في اللاشعور وب مجرد ان تصبح الدوافع الملاؤية واعية، يصبح بالإمكان التحكم فيها وإزالة آثارها السلبية

2- الجيلي: الإنسان كامل 487/2

3- علي شريعتي: العودة إلى الذات ص 366

ولذلك، فإن رسالة المريد واضحة في هذا المضمار، لأنها تقوم على معرفة حاسمة وحقيقة: إن الشيطان هو كل ما يعترض علينا إلى الله. وهنا، يقع توحيد آخر مهم في مسار التحرير، هو ما يمكن أن نسميه «توحيد الشيطان»، حيث سيضم هذا التوحيد كل معانٍ الشرك إلى بعضها، نظراً لاتفاقها في خصائص جوهرية مشتركة لعل أهمها كما قلناه، أنها مانع من رؤية الله في وحدته الكلية. والحقيقة الثابتة، هي أن هذا النوع من التوحيد قد استطاع فعلاً أن يؤدي الفرض على المستوى المنهجي للوصول إلى الله.

فتوحيد الله هو في النهاية، أن لا تعبد ما سواه، لا معنى له إلا ذلك. وبذلك لا يقع اكتشاف الوحدانية إلا عن طريق حركة مقاومة وتغيير لآلية الشرك، الكثيرة الزائفة. وهكذا، فلا يحسن التوحيد إلا من أحسن استيعاب منطق الشرك. فبصدقها تميز الأشياء. هذه الحقيقة هي أيضاً، من الحقائق الحاسمة التي تتصل بحرية الوجود. فالوجودان، لن يتحرر كما رأينا إلا عبر نفي الوساوس والخواطر الشيطانية المستدلة إلى اهتمامات معرفية. ولذلك، فإن وصول المريد إلى التغلب على الخواطر والwsaos، يقتضي أولاً وبالذات الوصول إلى نصف قواعد المعرفة الوهمية الشيطانية^(١).

الأمر الذي يتم له عبر تحديد أدوار الآليات الإدراكية كالعقل والحس نفياً لتالها، وكذلك عبر توجيه ملكاته الأخرى كالخيال وغيره، على ما قدمنا في الفصل السابق.

وبنجاح المريد في الخلاص من أسر المعرفة، المتجسد وجданياً على شكل وساوس عدوانية مدمرة، يخلص إلى المرحلة الثانية، مرحلة التحرر الوجوداني القائم على التوحيد المعرفي. هنا وفي هذه المرحلة، تنتهي الوساوس لشعوبها «الأحوال»^(٢). ويتوقف تصرف الشيطان في الخيال، ليحل التجلي الإلهي في القلب ما نحا المعرفة والعلوم اللدنية، التي يتتساوق تواردهما

1- نود أن نلفت الأنظار هنا، إلى قصة آدم وحواء مع الشيطان حيث لم يستطع إغوائهما إلا بعد أن قدم لهما ما يزعم أنه «حقيقة» خافية عليهم، عندما أدعى أن الله ما نهاهما عن الشجرة إلا أن يكونا ملوكين أو يكونا من الحالدين وتبعاً لانتسلاط هذه الحقيقة الجديدة عليهما، عصى آدم رببه فخوئي، والقصة في الحقيقة ثرية بالرموز والمعانٍ، وهي جديرة بقراءات أكثر عمقاً ونفوذاً.

2- الحال: هو ما يرد على القلب من طرب أو حزن أو بسط أو قبض، وتسمى الحال بالوارد أيضاً، ولذا قالوا لا ورد لمن لا وارد له وقيل الأحوال هي المواهب الفاتحة على العبد من ربِّه، أما واردة عليه ميراثاً للعمل الصالح المركز للنفس المتصفي للقلب، وأما نازلة من الحق تعالى امتناناً محضاً، وإنما سميت الأحوال أحوالاً لتحول العبد بها من الرسوم الخلقية ودركات البعد إلى الصفات الإلهية ودرجات القرب، وذلك هو معنى الترقى. وقيل معنى الأحوال هو ما يحل بالقلوب أو تحل به القلوب من صفاء الأذكار. وقيل معنى الحال هو الذكر الخفي وقال الجنيد: الحال نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم

عبد المنعم الحفني: معجم المصطلحات الصوفية ص 73.

وتنزلها، مع نبضات القلب المتسارعة أبداً، والتي لا يعني توقفها حتى ولو لفترة وجيزة، إلا الموت والفناء. مع كل نبض للقلب، معرفة جديدة منزلة. ومع كل معرفة، حال جديد يهز الوجودان. ذلك هو الوصف الذي يقدمه «ابن عربي» لوجودان العارف. يقول: «فإِلَّا إِنْسَانٌ مُنْزَلٌ مِنْ مَنْاخِ الْمَسَاخِرِينَ مِنَ الْأَحْوَالِ. وَهُوَ فِي نَفْسِهِ مَسَاخِرُ أَيْضًا. فَلِهِ مَعَ اللَّهِ صَحِيْهَا دَائِمَةً لِسَفَرِهِ. وَلَهُ تَلْقِي كُلِّ وَارِدٍ عَلَيْهِ مِنَ اللَّهِ، مَعَ صَاحِبِهِ مِنَ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ»⁽¹⁾.

إن الأحوال متواترة التنزل على قلب المرید، بل على قلب الإنسان عامة الذي لا يمكن أن يتمظهر وجودياً، إلا عبر الحال الذي يعبر عنه.

ويفسر «ابن عربي» انتقال الإنسان من حال إلى حال بأمررين. أولهما أن الحق تعالى حي أبداً. وتظهر حياته للإنسان في تدبيره الدائم للعالم، وفي عدم غفلته عنه لحظة واحدة. فـ«الحق كُلُّ يوم من أيام الأنفاس في شأن». فتحرك العالم تلك الشؤون الإلهية، فيطلب الانتقال مما هو فيه كان إلى أمر آخر⁽²⁾. والأمر الثاني الذي يجعل ظهور الأحوال وتبدلها على شكل متتابع دينامي هو: «أن الإنسان مجبول على القلق من الضيق وطلب الانفساح والإفراج عنه. ويتخيل أن كل ما هو خارج عنه فيه الانفساح من هذا الضيق الذي هو فيه»⁽³⁾.

والسر في ذلك كما يؤكد «ابن عربي» أيضاً: «إن الإنسان إذا كان في حال ما من الأحوال، فإنه مقبوض عليه بذلك الحال، لإحاطته به، لا بد من ذلك. فيجد نفسه محصوراً، ويرى ما خرج عن ذلك الحصر أنه انفساح وانفراج، لأن الأمر الخارج عن حاله ما هو واحد بعينه فيضيق عليه الأمر. فلهذا يجد السعة فيما عدا حاله الذي هو عليه»⁽⁴⁾.

الإنسان إذن متطلع أبداً إلى التجاوز، تجاوز واقعه وحاله الذي هو عليه. وهذه الرغبة في التجاوز هي كما يصوّرها «ابن عربي»، جعلية لا قبل للإنسان بمدافعتها. وعليه فإنها تجعل الوجودان في حالة توّر دائم طلباً للانفساح والانفتاح على الجديد. ولذلك، يمكن أن نستنتج أن الوجودان هو الذي يلقي الإنسان في المستقبل وهو الذي يدفعه إلى الأمام، إلى اللحظة القادمة التي لا نملك منها الآن شيئاً إلا الرغبة في أن تحصل. كما أن هذا التحليل لطبيعة الوجودان الحية الدينامية، يلقي مزيداً من الأضواء على معنى الزمان في الفكر الصوفي والذي يبدو دائماً كزمان وجودي، أي تابع من الوجودان وأحواله، أكثر مما هو زمان موضوعي فلكي.

1- الفتحوت المكبة 267/4.

2- ن. م. 134/4.

3- ن. م، ن. ص

4- ن. م، ن. ص

ولكن إلام تؤدي رغبة الوجودان العارمة في التجاوز، وحاجة الإنسان الأكيدة إلى الخروج عن حكم الحال الحاضر؟.

النتيجة الحاصلة حسبما يؤكد «محبي الدين»، تمثل في خروج الإنسان من حصر حال أول إلى حال ثان «فإذا خرج لم يحصل له من ذلك الاتساع المتوهם إلا حال واحدة تحتاط به، فيجد أيضاً فيه الضيق لإحاطتها به وحصره فيه»⁽¹⁾. وتبعاً لذلك «يطلب الإفراج عنه كما طلبه في الحال الأول. فلا يزال هذا دينه. والله يخرجه من اسم إلى اسم دائمأً أبداً»⁽²⁾. هكذا ينقلب إغراء التجاوز الذي لا يفضي بالنتيجة إلا إلى حصر جديد، إلى شعور بالإحباط وإحساس بالوقوع تحت قدر صارم رهيب، قدر هيمنة الحال علينا هيمنة دائمة لا فكاك منها. نحن هنا فعلاً، أمام إشكالية الوعي بالذات وكيفية تمظهره. أما «محبي الدين» فإنه أصر على أن وعيانا بذواتنا. لا يتم لنا إلا في دائرة حال من الأحوال وأنه من المستحيل الخروج عن حكم الحال. وهذا القول لا بد أن يستتبعه الاعتراف بجزئية الوعي وانحصره في حدود حال بعينه، الأمر الذي قد ينفي إمكانية الحديث عن ذات إنسانية بوعي كلي وحضور كامل. غير أن «ابن عربي» لا يلبث أن يشعر بالفعل بالنتائج المتوقعة مثل هذا القول. ولذلك نراه يقوم بالفصل بين نوعين من التجاوز الوجوداني، تجاوز أول لا يحقق التحرر المنشود، وتجاوز ثان يحدث بالفعل الخروج من الضيق إلى السعة.

أما التجاوز الأول الذي لا يتحقق سوى خروج شكلي عن الوضع الأول، فهو خروج الوجودان من حكم اسم الإلهي معين إلى حكم اسم الإلهي آخر معين أيضاً. هذا التحول، لا يتحقق إضافة نوعية بحسب «ابن عربي»، وهو حال أكثر البشر الذين يصاحبهم عدم الرضا بما هم فيه. ومن لم يرض بحاله الحاضر، فلن يرضى كما يؤكد «ابن عربي» بالحال الذي سينتقل إليه. وهكذا، فسيبقى أبداً رهين عدم رضاه. والسبب الجوهرى لهذا الوضع الوجوداني الحرج، يتمثل في عدم توفر التقوى الالزامية في القلب «ومن لم يق الله لم يشهد سوى حكم اتساع واحد، فيخرج من ضيق إلى ضيق»⁽³⁾.

فالأساس اللازم لراحة الوجودان، وشعوره بالتحرر والاتساع، دخول المريد في مقام الرضا، وعلامته رضاه بالحال الراهن الذي هو عليه. فإن طلب التجاوز وتفعير الحال، فليس لضيق بالحال الأول، وإنما مراعاة للشأن الإلهي المقتضي لتغير كل شيء في كل يوم.

1- الفتواحات المكية 134/4.

2- نـ مـ، نـ صـ

3- نـ مـ، نـ صـ

يقول «محبي الدين»: «والعارفون يطلبون الانتقال (من حال إلى حال) للشأن الإلهي من غير ذم أو قاتهم»⁽¹⁾. والرضا علامة التقوى، والتقوى تخرج الإنسان من حصر الأسماء الإلهية المحددة الواردة على قلبه إلى سعة الاسم الأعظم «الله» «فمن اتخد الله وقایة أخرجه من الضيق. أي أزال الضيق عنه. فاتسع في مدلول الاسم الله من غير تعين. ولذلك رزقه من حيث لا يحتسب. لأنه لم يقييد فلم يتقييد. فكل شيء أقامه الحق فيه فهو له. فيرجع محبيطاً بما أعطاه الله. فله السعة دائماً أبداً»⁽²⁾. معنى ذلك، أن «ابن عربي» يدعو السالك إلى أن لا يطلب شيئاً بعينه، ولا أن يستدعي حالاً مخصوصاً. وإنما العارف المحقق هو الذي يرضي بحكم الله فيه ويقبل بوضعه مهما كان، اعتباراً إلى أن وضعه هذا ليس إلا من فعل الله وتقديره.

ولا يقصد «ابن عربي» هنا المفهوم السلبي للقدر، ولكنـه ينظر بواقعية كبيرة إلى إمكانات الإنسان إزاء المستقبل. إن الإنسان لا يعلم قطعاً وعلى وجه التفصيل ما يسعده ويشقّيه، ناهيك أن التجارب عودتنا على أن كثيراً مما ظنناه من موجبات سعادتنا، كان فيه شقاوتنا. ولذلك، فإذا اتفقنا على أن السعادة مثلاً، مطلب إنساني لا خلاف على جدواه، فإن «ابن عربي» يدعو العارف إلى أن يطلب من الله موجبات السعادة ولكن دون تحديد وتفصيل، وذلك في رأيه دليل التوكّل السليم، ودليل حسن الفهم للقدر. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن «ابن عربي» مفهوم خاص في معنى النعيم والعقاب يجعل منها حقيقتين ذاتيتين إلى أبعد الحدود. يقول: «إذا عقلت، فليس النعيم لا الملايم، وليس العذاب إلا غير الملايم، كان ما كان. فكن حيث كنت إذا لم يصبك إلا ما يلامك، فأنت في نعيم. وإذا لم يصبك إلا ما لا يلام مزاجك، فأنت في عذاب. حبيب المواطن إلى أهلها»⁽³⁾.

إن الجحيم نفسها ليست في النهاية، إلا محل الملايم لأهلها «أهل النار الذين هم أهلها، هي موطنهم، ومنها خلقوا وإليها رجعوا. وأهل الجنة الذين هم أهلها، منها خلقوا وإليها رجعوا». وإذا كان الأمر كذلك، فلا يوجد حال يمكن أن يتحقق السعادة الجماعية، كما لا يوجد حال يتحقق الشقاء للجميع، وما على الإنسان الوعي بحقائق الأمور، إلا أن يحسن التوكل، وأن يطلب من الله تحقيق الملايم له دون تحديد ولا تفصيل. أما إذا قدر على أن يوحد بين ما يريده وبين واقع الحال، فهو العارف صاحب المقام العلى، والإنسان المستعصي على الشقاء.

أما البسطامي، فيبدو أنه يميل إلى الحسم في شأن الأحوال ويعتبر أن أرفع الأحوال التخلّي عن الأحوال، وبلوغ مرتبة يصمت فيها الوجودان. يقول شاطحاً «ضحكـت زماناً

1- الفتـوحـات المـكـبة 134/4.

2- نـ مـ نـ صـ

3- نـ مـ 15/4.

وبكثت زماناً، وأنا اليوم لا أضحك ولا أبكي». ذلك هو مقام الاستواء، وهو علامة على اختيار المطلق، وزوال اللهفة على كل محدود مهما كان. وإذا اكتمل الاختيار، لم يعد من معنى للتحسر ولا للفرح. أليس هذا بعض معنى قوله تعالى:

﴿كَيْلَأَتَاسُوا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا فَرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ
كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾⁽¹⁾

غير أن «أبا يزيد» سرعان ما يهزه شوق المصير واللهفة البحث وتستدعيه أنوار الغيوب، فلا يلبث أن يهتز طر Isa بالكون، وأن يعلن أن العطش الأبدي، هو السبيل إلى الري الأبدي. ولذلك فقد قال رداً على قول أحد المحظيين «شربت شربة فلم أظمأها بعدها أبداً. فرد عليه: «الرجل من يحس بالبحار ولسانه خارج على صدره من العطش»⁽²⁾. ذلك حال عارف ينهل من «كلمات ربي» التي لا تقدر على كتابتها مياه البحر، بحر الوجود. ويدفعنا هذا إلى محاولة في قراءة سريعة لأهم المشاعر التي تعمّر وجдан الصوفية.

يبدو لنا أن وجدان العارف المتصل بالتجليات القلبية، يشهد فيضاً من أنوار المعارف العلوية تهزم وتملؤه سعادة وأملًا، وشعوراً بالقدرة الكاملة، وبحرية تامة مستددة إلى يقين نهائي في وجود الله. ما دام الله موجوداً فبالإمكان أن يحصل كل شيء، تلك مقوله تحريرية يمكن أن نقرأها من خلف حديث الصوفية عن الأمل الذي لا ينقطع في عالم آخر أسمى، وفي حقيقة تتجاوز كل هذه الحقائق البسيطة الجزئية.

وما دام الله موجوداً كذلك، فإن دور الإنسان هو الشعور بالوجود، هو التواجد وتفجير كل إمكانات الوجودان في التعبير عن هوسه بالوجود، الذي هو في الحقيقة، هوس وإحساس

طاغ بهذه الحقيقة الكبرى، التي تقدر على زعزعة كل ما نهائي وأرضي. وما دام الله موجوداً، فلا بد من الفرج تعبيراً عن السعادة الفامرية بنعمة المشاركة في الوجود. فالوجود لنتهي المحسنة التي لا يذوقها إلا من استطاع فعلاً أن يتجاوز الأحوال الجزئية المتصلة باللذة أو بالشقاء الموضعيين النسبيين. ولذلك يصبح الرب مخاطباً لنفري: «وافرج فاني لا أحب إلا الفرحان»⁽³⁾. وعليه، فإن السعادة صفة لازمة، وحال دائم للعارف لا يعتريه التبدل.

1- سورة الحديد : الآية 23.

2- الفتوحات المكية 111/2.

3- النفري: المواقف والمخاطبات ص 75.

وكيف يتبدل وسبيه الأساسي هو الشعور بالله في الوجود؟ ولا زوال الله ولا للوجود، فلا نهاية للسعادة. بل إن حياة العارف، ليست سوى انتقال من سعادة لسعادة، أو إن شئت قلت إن العارف، بما هو سعيد أبداً، لا يكاد يشعر بأنه في عالم آخر غير عالمه السعيد «جنته»، حتى وهو في الدنيا. والتعبير الفعلي عن السعادة التي تملأ وجдан الصوفي، يتمثل في شعوره أنه وثيق الصلة بكل ذرة في الوجود، عبر الشعور بالحب الذي يربطه بكل شيء. والحب من المشاعر الوجدانية الصوفية، هو رأسها وأساسها حتى أنه يمكن أن نصف طريقهم بكونه، طريق الحب الإلهي.

وعلى كل، فإنه لم يعد من سمي هؤلاء سواء أكان منهم أو من خارج دائريتهم، بأنهم «أحباب الله». أحباب الله الذين فتوّا في الله، والذين لم تعد لهم حياة إلا بالحق. هؤلاء الذين استطاعوا أن يصوغوا من وجوداتهم المشحون بحب الله، أروع قصائد الحب التي عرفتها الإنسانية، هم الذين أسسوا دين الحب، جمعوا فيه أطراف الوجود، وضموا الحقيقة إلى الحقيقة، فناء في الحقيقة الكل التي تسخر من حقائقها.

والحب كما يؤكد «محبي الدين»، لا يعود الذات الإلهية، غير أن الناس ضلوا السبيل عندما أحبوا أشياء أخرى محدودة، أو على الأقل، أخطئوا في تأويل حقيقة حبهم لها فـ«ما أحب أحد غير خالقه، ولكن احتجب عنه تعالى بحب زينب وسعاد، وهند وليلى، والدنيا والدرهم والجاه، وكل محبوب في العالم»⁽¹⁾. ذلك شأن المحبوبين، أما المحب العارف فهو «حي لا يموت، روح مجرد لا خبر للطبيعة بما يحمله من المحبة»⁽²⁾. ذلك هو شأن «محبي الدين» نفسه، الذي صرخ بأنه ذاب في «دين الحب». يقول «والله إني لأجد من الحب ما لو وضع في ظني على السماء لانفترطت، وعلى النجوم لانتكترت، وعلى الجبال لسيرت. هذا ذوقى لها»⁽³⁾. غير أنه يعلن رغم كل هذا الحب الكبير، قد وفي شر التصريح، وقد أقدر على تحمل هذا الفيض الغامر. يقول «لكن قوانى الحق فيها قوة من ورثته وهو رأس المحبين أني رأيت فيها في نفسي من العجائب ما لا يبلغه وصف واصف»⁽⁴⁾. ذلك هو سلطان الحب الذي يعتبره «ابن عربي» «أعظم من أن يزيله شيء»⁽⁵⁾.

ورغم أن جلال الدين الرومي يفاجئ العارفين بقوله «إن الألم هو اللب»⁽⁶⁾. فإن الحب يبقى فعلاً، الشعور الطاغي على وجودان الصوفي، والمصدر الأساسي للإلهام وللإبداع

1- الفتوحات المكية 326/2.

2- نـ مـ 346/2.

3- نـ مـ 346/2.

4- نـ مـ، نـ صـ.

5- نـ مـ 82/4.

6- الرومي: مثنوي 153/2.

العرفاني. إن جل التراث الصوفي الرائع، ولا سيما المناجيات والأشعار، ما هي إلا تعبيرات عن فرط العشق وشدة الحب لله تعالى.

ولذلك فلم يكن «ابن الفارض»⁽¹⁾. أبداً مبالغاً عند ما اعتبر أنه إن ترك الحب فقد فارق دينه ومذهبه. يقول في «التأئية الكبرى» معبراً عن ولله بالحقيقة:

وعن مذهبني في الحب ما لي مذهب

وإن ملت يوماً عنه فارقت ملتي

ولو خطرت للي في سواك إرادة

على خاطري سهوا قضيت بردتني

لك الحكم في أمري فما شئت فاصنعي

فالم تك إلا فيك لا عنك رغبتي⁽²⁾

لقد اعتبر عديد الدارسين الحب الصوفي مدخلًا لسكون العقلية الصوفية، ودخولها في حوار سلبي مع الذات الاليمية، تقنى فيها، وتعلن اضمحلالها أمامها، ناهيك عن نعمات الاستسلام والركوع والبكاء، التي تزخر بها كتب القوم. الأمر الذي يجعل من الحب احتجاجاً على الشقاء في الواقع، أكثر منه تعبيراً عن الارتقاء إلى عالم النور. غير أن هذا التحليل الذي يصدق في تفسير بعض الشخصيات، لا يثبت أن يتهاوى أمام أولئك العرفين الذين جعلوا الحب الإلهي، بباباً لحب الإنسانية، ومجالاً لرؤبة الذات والحضارة في حدودهما الأوسع، الأمر الذي يمكن في النهاية من إعلان فلسفة الحب، كفلسفة في التغيير، وكطريق نحو البقاء، لا كمعنى من معاني الفناء. فالصوفية على هذا المستوى «ليست سلباً فقط بل هي أيضاً سلب وايجاب. إنها فناء من أجل البقاء، وغياب يؤكد الحضور التام، وعبودية طلباً للحرية. إنها محاولة لاستعادة الذات المسلوبة والأهواء الضائعة، والسلطة المفقودة»⁽³⁾.

لقد ركزت المسيحية تركيزاً مبالغأً فيه على عقدة الذنب الأصلية، حتى أصبح المؤمن يبحث عن ذنبه لكي يقيم عن طريقه علاقة برمه. وقامت طقوس الغفران والخلاص، لتربط الطقوس المسيحية بأشد الطقوس القديمة الرومانية والشرقية سرية.

1- ابن الفارض: أبو حفص وأبو القاسم عمر بن أبي الحسن بن المرشد علي الحموي الأصل، المصري المولد والدار والوفاة جاء في التقديم لديوانه «كان رضي الله عنه رجلاً صالحًا كثير الخير على قدم التحدّر، جاور بمكة المشرفة زماناً ولد بالقاهرة في سنة 576 هـ وتوفي بها سنة 632 ودفن حسب وصيته بالفراقة في سفح الجبل المقطم راجع ديوان ابن الفارض، بيروت، المكتبة الثقافية ص 2 (د. ت.).

2- ن م ص 27

3- علي حرب: التأويل والحقيقة ص 86.

ولقد طفت فكرة الخطيئة على وجדן المسيحي إلى درجة أنها نجد لدى «كيركجارد»، استعادة للحديث عن الشعور بالله من خلال الخطيئة.

أما الوجدان الصوفي، في الحضارة العربية الإسلامية فقد حاور الله في مناجيات القرب عبر علاقة الحب الطاغي والصادق، والذي أغرق كل أسباب النفي والاغتراب والبعد. إن الذنب نفسه والذي يعتبر فعلًا، أكبر تهديد حقيقي يبعد ضمير الإنسان عن ربه ويشعره بغيرته عن الكمال الإلهي، ويورطه في مشاعر القذارة والضلال، هذا الذنب، يصبح في وجدان محب، قشة لا تقسم ظهر البعير. وما أروع ذلك التعريف الصوفي للتوبية بالقول إنها نسيان الذنب. يقول «ابن عربي»: «قال بعضهم في حد التوبة: أن تنسى ذنبك»^(١).

أما الخاصية الجوهرية والصفة الثابتة التي تطبع وجدان العارف، وتؤثر بالتالي على كل المشاعر التي يفرزها، فهي الإيمان، وفي هذه الصفة يكمن سرّ قوة الصوفي وفيها أيضًا تكمن إمكاناته اللا محدودة على الإبداع، وعلى إنجاز مشروع المعرفة سواء كتجربة أو كمقولة.

لقد قلنا إن وجدان الصوفي، وجدان منتم للحق، قائم على اعتراف بالله قوامه يقين لا يتزعزع، كيف لا والقلب في كل لحظة يشهد تجليات الحق التي لا يحصرها العدد. ويتحدث «ابن عربي» عن خصائص المؤمن قائلاً: «واعلم أن المؤمن المصطلح عليه في طريق الله عند أهله الذي اعتبره الشرع له علامتان في نفسه إذا وجدهما كان من المؤمنين. العلامة الواحدة: أن يصير الغيب له كالشهادة في عدم الريب فيما يظهر على المشاهد لذلك الأمر الذي وقع به الإيمان من الإثمار في نفس المؤمن كما يقع في نفس المشاهد له. فيعلم أنه مؤمن بالقلب. والعلامة الثانية أن يسري الأمان منه في نفس العالم كله، فيأمنون على القطع، على أموالهم وأنفسهم وأهليهم. ومهما لم يجد هاتين العلامتين فلا يغالت نفسه، ولا يدخلها في المؤمنين قليس إلا ما ذكرناه»^(٢). فالمؤمن على هذا، هو المنفعل بالوجود كله غيبة وشهادته، والذي اتسع وجدانه لكي يحب الجميع. فكان من ذلك أن

1- الفتوحات المكية 491/2، ومن الغريب ما نجده لدى فنسينك من القول بأن الصوفية ينظرون إلى الذنب «نظرة اعم من ذلك على الرغم من هذه التصنيفات للذنب فالإنسان بوصفه إنساناً مذنباً، ويجب عليه أن يعرف الله في جلاله وأن يعرف نفسه في وضاعتها». فنسينك: دائرة المعارف الإسلامية (مادة خطبنة) 348/8.

وهذا الكلام يصدق في الحقيقة، على الصوفية المسيحيين الذين ارهقتهم فكرة الخطيئة الأصلية. أما الصوفية المسلمين فلم يكن للذنب عندهم هذا الاعتبار ورغم أن الطريق عندهم طريق خلاص إلا أنه ليس بمعنى الخلاص من خطبنة أولى وإنما هو الأصح، بمعنى الخلوص إلى حقيقة اسمى وأعلى

2- الفتوحات المكية 271/2

أصبح مصدراً للأمان لجميع العالم، ولا شك أن الأمان، لا يمكن أن يعطيه الإنسان الخائف، ولا المرتعش ولا السيئ الطوية، ولذلك فإن الأمان دليل صادق على عمق الإيمان ذلك أنه «إذا الإيمان غاب فلاأمان» كما يقول الشاعر محمد إقبال، والإنسان قادر على أن يعطي الأمان للخائفين، وأن يكون مصدر سكينة التائهين والباحثين، هو فعلًا ذلك الإنسان الذي استطاع أن يحقق لنفسه عبر درب المجاهدة والتطهر، الأمان المطلوب، أن ينتزع من جوهر وجوداته، كل مشاعر الرعب والخوف والقلق، حيث يُستوي إنساناً كاملاً معلمًا للناس مما وبه الله من فيوضاته على قلبه وعلى وجوداته. فيصبح ذلك الصوفي الذي «سلك الطريق وعاد ليخبر الناس بما استقاد» أو كما يقول الصوفية أيضًا: «السالك المسالك» هذه العبارة التي يطلقونها عادة على كبار مشائخهم.

والحقيقة، أن الإيمان هو السبب الفعلي في التوازن النفسي للإنسان المسلم عموماً، وللصوفي خصوصاً. حيث يستطيع المسلم بإيمانه، أن يصل إلى توافق حقيقي مع القضاء والقدر، وإن يوحد بين مقولات عالم الغيب وعالم الشهادة. فيستعصي وجوداته على مشاعر الرعب والندم والقلق، والضياع والحصر، التي تهدد كل إنسان حصره الموضع وهدده العدم. إن عقيدة البعث لها أثر كبير في هذا المجال، وهي أيضاً من أسس قيام وجودان منفتح، آمل في الأبدية. ولذلك فليس من المصادفة، أن يتحدث أعلام الوجودية الملحدة عن اليأس والقلق، والقرف بعد أن أقاموا فلسفة العدم. في حين برع عرفان الصوفية كعرفان مفتوح آمل في كل شيء، أملاً بلا حدود. فليست المعرفة، الإمكان الذي لا حد له عند العارف، ولكن أيضًا المشاعر الراقية كالحب والسعادة التي تتألف مع المعرفة لتكوننا معاً، معنى الإنسان المؤمن. ولقد صدق «ايrik فروم»، عندما اعتبر أن حياة من دون إيمان، هي البؤس مجسداً، يقول «والحق أنتا من دون إيمان نصاب بالعقم واليأس والخوف، حتى آخر ذرة في كياننا»^(١).

إن الوجودان الذي سكنه الخوف لا يمكن أن يؤدي بصاحبها إلا إلى نتيجة واحدة. الخراب والزوال. فلا حياة مع الخوف، ولا وجود مع الخوف، ولا آمل أيضًا مع الخوف. ولن تقطع النظريات مهما كانت بارعة، في إزالة خوف الخائف. القوة الوحيدة القادرة على فعل ذلك كما نرى في التجربة الصوفية، هي الإيمان، فبمعادلة الإيمان ينقلب معنى الأشياء، وتتغير تغيير الحياة. وقدر ما تتنفي لدى الإنسان الخائف خاصية الاختيار لاستيلاء الرعب على كل حركاته ومشاعره، بقدر ما تحضر هذه الخاصية عند الإنسان المؤمن. فالمؤمن من بعض مفاهيمه، هو ذلك الإنسان الذي يختار، ولا يقدر إنسان ما على الاختيار حقاً، إلا إذا تحرر، ولا يتحرر إلا إذا آمن. عليه،

1- فروم: الإنسان بين الجوهر والمظاهر ص 63

فإن تحرير الوجودان، هو في بعده الثاني، مساعدته على الاهتداء إلى الإيمان القادر وحده على أن يملأ القلب بذات واحدة هي الله تعالى، الذي سيملاً هو الوجودان سعادة وحبًا. ولذلك فإن الإيمان في تأويل أخير، هو حرية الوصول إلى الله، الذي سيمكن الوجودان من حرية الأخذ من نبع السعادة والحب بصفة مطلقة أيضًا.

نخلص مما سلف إلى النتيجة التالية: إن تحرير كل من الكيان والوجودان، هو الشرط لا كتمال شعور الإنسان بذاته، والتقاءه بجواهره الأصيل. فالإنسان كما يبدو، لا يلتقي بماهيته الأصلية (العبودية) إلا عن طريق مشروع الحرية.

أما الحرية الصوفية نفسها، فليست يقينًا إلا بقدر ما هي تجربة، وليس اعتقاداً إلا لأنها قبل ذلك ممارسة، أي مجاهدة وتحررًا.

وعليه ففي تجربة الحرية بكل أبعادها الوجودية والعرفانية والوجودانية، يخلص الكائن الذي كان من قبل كيانًا، إلى الإنسان الكامن فيه، إلى إمكانه الحقيقي المطلوب، وتعني به الإنسان الكامل قطب الوجود.

ومن الكيان إلى الكائن إلى الإنسان، درب يبني، هو بالتأكيد درب حرية وتحرر مما دام الكائن يطمح فيه إلى تخليق شروط ظهور الآخر: الإمكان النهائي لإنسانيتها. هذا الدرب، هو تخريص حياة الصوفي، وهو في تعبير وجوداني، صلاته التي يقيمها بأمر الله أي في تأويل نراه لا يؤدي إلى الشطح، ذاته التي نبهه القرآن إلى إحيائها عبر أمر واحد واضح ونهائي في قوله تعالى:

﴿فَاسْتَقْمِدُ كَمَا أُمِرْتَ﴾.^(١)

فحياة الصوفي صلاة واحدة لله، تأويلها الذي نقدمه على شكل دعاء: حقق فينا و بواسطتنا، ما أردت أن تتحقق في الإنسان. ويقول «هنري كوربین» مشيراً إلى معنى صلاة الصوفي «إن صلاة الصوفي»، لا تمثل في مجرد الدعاء، ولكن في كيفية كيونته نفسها^(٢). وإن يقوم الإنسان مخترقاً الكيان، ومتجاوزاً الكائن عبر مشروع الحرية، حينئذ ينطلق النبأ العظيم، إذ في تلك اللحظة بالذات، لا قبلها ولا بعدها، تقرر السماء أن يجعل من الإنسان الحر، المخلوق الخليفة، بعد أن علمته عبر التجربة، الأسماء كلها. ويقوم الخطاب، وينطلق التكليف من رب إلى الإنسان الكامل.

هذا المخلوق الكامل، صورة رب ونديمه في الوجود، صفيه وخليله وحبيبه، هو من سيكون موضوعاً لتحليلنا في الفصل التالي.

1- سورة هود: الآية 112.

2- H. Corbin; L'Imagination Creatrice P. 90.

الإنسان الكامل

١- معنى الكمال: من الإنسان الحيوان إلى الإنسان الخليفة:

أ- من الكيان إلى الإنسان:

الإنسان الكامل هو غاية الطريق الصوفي، وهو منتهى حج العارف إلى ذاته، وهو كذلك النفس المطمئنة، القادرة على الرجوع إلى ربها راضية مرضية لتتبوأ المنزلة الرفيعة في جنة الخلد والنور.

وباعتباره غاية الطريق، والهدف المقصود من الجهاد والاجتهداد في دائرة التجربة الصوفية، فإن الإنسان الكامل هو السر الذي يعطي المعنى للمسيرة الوجودية والمعرفية للسالك. فالمريد إنما يريد الكمال، والسايك ينتهي الوصول إلى كماله، والعارف إنما يقصد إلى معرفة ذاته الحقيقية الكاملة.

هكذا حكم الكمال على طالبه بأن ينخرط في الطريق، طريق المريدين والسايكيين والعارفين، لكي يتوج حياته بالتعرف على تأويلها الأخير الذي يمثل خلاصة حقيقتها. فالكمال درب ومسيرة تستوعب كل أنشطة الإنسان لتوظيفها في سبيل الغاية المطلوبة: توحيد الإنسان، واجتماع كل أبعاد ذاته في ذاته، التي تصبح حينئذ ذات الكاملة.

ولتحقيق الإنسان لا بد من الانطلاق من البداية، من توحيد الوجود. هناك حيث تتفرس جذور الكائن في أصولها الأولى وفي هيولاتها المؤسسة لجوهر تكوينها الوجودي والمعرفي. إذ ذلك نحصل على الكيان، ولكنه سرعان ما ينفجر أمامنا ويزيل من أعيننا، لنجد أنه، وقد توحد، يلمس مستوى آخر من مستويات مسيرته هو مستوى الكائن. وفي هذه المرحلة من مسيرة الذات إلى كمالها، يقيم الكائن نوعين من التوحيد، توحيد العرفان وتوحيد الوجودان، إذ ذلك يبرز معنى الإنسان.

وتتضمّن الذات عنها ثوب الرموز، لتنجلي إنساناً كاملاً بحقيقة كاملة ووعي كامل. فمسيرة الكمال كما اكتشفناها عند «ابن عربي»، هي مسيرة توحيد، وهي ممارسة عميقه لهذا التوحيد على كل مستويات الكائن لبلوغ الوحدة الأصلية والانسجام الكامل بين كل أبعاد الذات، التي تستوي حينئذ صورة كاملة معبرة عن الوجود ببعديه: بعد الحق وبعد الخلق. ولقد قمنا في الفصول السابقة، بمحاولة لتحليل أبعاد هذه المسيرة، وتتابعنا الكيان في حجه إلى الإنسان. ولذلك فإننا ندرس الإنسان الكامل الآن، كحتاج لمسيرة كاملة وكعفة لحج شامل، وننطمح إلى تجليتها في إطار المسار الصوفي العام، من حيث هو مسيرة قاصدة وطريق وصول. إن هذا الاختيار أزلمنا أولاً وبالذات بالبحث عن بنور مشروع الكمال في تجربة السالك، في مقاماته وأحواله، وشطحاته وأقواله، قبل أن نلزم أنفسنا بالبحث عن أصول هذه الفكرة في إرث الحضارات السابقة وفي معارف الشعوب القديمة. وفي هذا الاختيار على ما نزعم، التزام بالحقيقة في شرطها الصوفي، أي بما هي الحقيقة التي تعاش وتمارس وليس المعرفة النظرية والمقوله الفلسفية التي تبني من خارج الشعور.

وبما أننا قد حللنا فعلاً أبعاد التجربة الصوفية، التي شكلت في الآن نفسه مراحل الوصول إلى الكمال، فإننا لن نعيد الحديث عن درب الكمال مكتفين بالقول إنه التجربة الصوفية بكل أبعادها، وفي كل مراحلها. ما نريد أن نفعله الآن، هو تحليل الكيفية التي قرأ «ابن عربي» عبرها مسيرة الكمال، وبالتحديد الإجابة عن سؤال: كيف تجلّى هذا الدرب من خلال عرفان «ابن عربي»؟

يتضح لنا أن «ابن عربي»، لم يقدم قراءة واحدة لمسيرة الكمال ولم يكتف بمجرد صياغة واحدة، بل صاغ كما هي عادته، أكثر من قراءة واحدة وجلى الأمر عبر كيفيات وطرق شتى. وسنركز على ثلاثة قراءات قدمها «ابن عربي» لطريق الكمال مع اقتاعنا أنها ليست كل ما قدم في هذا الإطار.

القراءة الأولى، يصوغ فيها «ابن عربي» درب الكمال على شكل رحلة نبوية من آدم إلى محمد عليهما السلام، يتم عبرها الانتقال من مجرد تحصيل الأسماء الإلهية إلى المعرفة بسر هذه الأسماء، وبمعانيها وبسمياتها.

أما القراءة الثانية، هي النظر إلى الطريق وهنا الحديث عن الطريق الصوفي عموماً، على أنه خروج من العادة إلى العبادة.

أما القراءة الثالثة وهي تتصل بمجال التجربة، فتتمثل في اعتبار درب الكمال على أنه درب يقطع داخل الذات، ورحلة جوانية من الكائن إلى الإنسان في دائرة الذات نفسها. فكيف تجلّى درب الكمال مسيرة من آدم إلى محمد عليهما السلام؟

يؤكد «ابن عربي» أن محمداً صلوات الله عليه، هو الرسول الذي أتاه الله معنى الشريعة، وعلمه حكمة الأسماء والأسرار الإلهية، وأتاه جوامع الكلم. فتمكّن بالتالي، من الإطلاع على الحقيقة الكاملة للوجود اطلاعاً مباشراً، وعياناً لا شبهة فيه. فهو على هذا، الأب الروحي لكل وارت للعلم الإلهي من آدم إلى آخر موجود.

وباعتباره صاحب السر والذي أوتي جوامع الكلم، فإن محمداً عليه السلام لن يكون أول رسول يبعث رغم أنه كاننبياً وأدّم بين الماء والطين⁽¹⁾ بل سترّ النبوة على شكل مسار تاريخي يتعاقب فيه الأنبياء، كلّ يحمل بعض السر وجزءاً من الكلم إلى أن يتم بنيان النبوة ولا يبقى فيه إلا موضع لبنة التمام، حينئذ، ينبعث محمد متمماً لدرب النبوة، ومعلنًا للسر، سر الحقيقة التي ستتكلم لأول مرة كلاماً واضحًا، قرآنًا عربياً مبيناً لقوم يعقلون.

تطلق المسيرة من آدم عليه السلام، الذي رغم أنه أول الناس ظهوراً، إلا أن أبوته للإنسانية تقتصر على أبوة الجسم «فآدم أبو الأجسام الإنسانية»⁽²⁾.

وباعتبار أن جسم الإنسان يظهر قبل ظهور «روحه»، الذي يعني به هنا ماهيته الحقيقية كمخلوق إلهي المحتد، فإن آدم كان أول الرسل ظهوراً. وكذا الأمر في كل شيء، فالظاهر أسبق الأشياء ظهوراً، أما الباطن فإنه يحتاج إلى بحث وتقصد لمعرفته وتحصيله، ويستدعي تأويلاً خاصاً يمكن الوصول إليه ببذل المجهود، لأنّه ليس معطى حاضراً ولا حقيقة مسلمة. وانطلاقاً من هذا، فإنه بظهور آدم يبدأ مسار النبوة في التجسد الفعلي. ويتم له الالكمال عبر ظهور عدد كبير من الرسل والأنبياء، وكذلك الوراثة الذين يعتبرهم «ابن عربي»، من معدن النبوة نفسه، ومن حزب أهل الحق ما دام مشربهم الحقيقة الإلهية، ومطلبهم العيان والتحقيق. وكلما ظهرنبي حمل معه بعض النور وبعض الحقيقة، بحسب زمان ومكان محددين. ذلك هو القدر المقدور، تنزل الشريائع تترى بحسب نظام محدد صارم، ليقضي الله أمراً مفعولاً في زمن بعينه ولكن ليوجه مسيرة النبوة أيضاً إلى تحقيق القضاء المضني: ظهور الخاتم ومعه سر الختام وحقيقة الوجود هدية للأئم. وبظهور محمد صلوات الله عليه، يتجلّى

1- اورد احمد بن حنبل الحديث بصيغة ثانية: «قال حدثنا عبد الله حدثني أبي، ثنا سريح بن النعمان، قال ثنا حماد عن خالد الحداء عن عبد الله بن شقيق عن رجل قال قلت يا رسول الله متى جعلتنبياً؟ قال وأنّم بين الروح والجسد.

مسند احمد بن حنبل، بيروت، دار صادر والمكتب الإسلامي 66/4 وارد نفس الحديث باسناد مختلف في المسند 59/5 .

2- الفتوحات المكية 457/3 .

سر الروح تجلياً حقيقياً واضحاً، وتبّرز «الكلمة» كأبرز ما يكون الكلام وضوحاً وصراحة وجلاء، وعليه، فإنّ محمداً هو «أبو الورثة من آدم إلى خاتم الأمر من الورثة. فكل شرع ظهر، وكل علم، إنما هو ميراث محمدي في كل زمان، ورسول ونبي من آدم إلى يوم القيمة. ولهذا أتى جوامع الكلم»⁽¹⁾.

وعبر هذا الدرب النبوي، كانت الروح باعتبارها الحقيقة الباطنة للإنسان، تصنّع كمالها وتجلّي أبعادها. لذلك فلم يكن غريباً أن نجد لدى «ابن عربي»، إصراراً على القول إنّ محمداً **بَشَّرَ** قد وجد قبل آدم، بل تأكيداً على أنه عليه السلام مصدر الشرائع، وأن الأنبياء لا يفعلون في الحقيقة، سوى التباهي عنه إلى أن يخرج بكماله جسماً وروحاً. يقول «ابن عربي» وكان محمد **بَشَّرَ** قد أتى جوامع الكلم، فشرعه تضمن جميع الشرائع. وكان نبياً وأدّم لم يخلق. فمنه تفرعت الشرائع لجميع الأنبياء عليهم السلام⁽²⁾. وهؤلاء الأنبياء هم «رساله ونوابه في الأرض لغيبة جسمه، ولو كان جسمه موجوداً لما كان لأحد شرع معه. وهو قوله (لو كان موسى حياً ما وسعه إلا أن يتبعني)⁽³⁾.

فمسار النبوة، إنما هو اتجاه نحو تجلية سر الحقيقة. والأنبياء ظهروا تباعاً قصد الوصول إلى المرحلة الخاتمة، مرحلة انبعاث روح محمد **بَشَّرَ** في تمامها وكمالها. لذلك فإنه يصدق القول إن الأنبياء السابقين على الرسول الخاتم ليسوا سوى بعض منه وجزء من حقيقته. فكل رسول هو من بعض مشروع محمد عليه السلام، وكل شريعة أو حكمة إليه تزلت، إنما هي بعض القرآن، الذي تزل تمامًا كمحمد، حاملاً للرسالات السابقة ومهيمناً عليها بصبغة الجمعية هذه.

و«ابن عربي»، يعتبر أن الكمال هو مرتبة القلة المختارة من البشر، رغم أن كل البشر يحملونه كإمكانية. ولذلك فهو حين يؤسس قراءته الخاصة لتاريخ النبوة على أنه مجلّى درب الكمال الإنساني، فإننا لا نشعر أنه يتحدث عن تاريخ خاص يوازيه تاريخ آخر ودرج آخر. فلا يوجد درب للكمال إلا هذا الدرب النبوي الذي أطّلب «ابن عربي» في تجليته، وليس للإنسان الساعي إلى تحصيل كمال ذاته، أن يحدث طريقاً جديداً منفصلاً عن تاريخ النبوة. إن له فقط أن ينضم إلى هذا الحزب النبوي، الذي يشكل مسيرة واحدة من مبدئه إلى منتهائه. ويتم

-1- الفتوحات المكية 457/3

-2- نـ 134/2

-3- نـ مـ نـ صـ

الانضمام إلى درب الكمال الذي هو مسيرة نبوية في جوهره، بإعلان الانتماء إلى منهج النبوة المتمثل في إعلان الإسلام الكامل وجودياً ومعرفياً لله تعالى. حينئذ يصبح الإنسان وارثاً، ويدخل في عداد أهل الله الذين سيمكنون من الإنباء العام، وتتصل بهم السماء عبر سبب من أسباب الوصول.

وكل رسول أونبي ظهر، تعتبر دعوته نداء من أجل الكمال، وتحريضاً للناس على تجاوز الظلمات التي تعني أساساً، ظلمات التذر والتجزئة والمسخ التي يشهدها الكيان، إلى النور الواحد، نور الذات الكاملة التي أشعت كل حقائقها وأعطيت كل بعد فيها معانيه وأسراره.

وبما أن محمدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعث للناس كافية، والناس هم أهل الأرض من أبناء آدم بدءاً من أبيهم إلى آخر مخلوق منهم، فإن كلنبي ظهر إنما هو نائب عن محمد عليه السلام في تبليغ رسالته التي تدعو الناس إلى التحقق بكمال الذات، عبر الاتصال بالنور التام الكاشف عن الحقيقة في تمام أبعادها.

يقول «ابن عربي» حول رسالة محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «أرسل (محمد) إلى الناس كافية، ولم يكن ذلك لغيره. والناس من آدم إلى آخر إنسان. وكانت فيهم الشرائع فهي شرائع محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بأيدي نوابه، فإنه المبعوث إلى الناس كافية، فجميع الرسل نوابه بلا شك»⁽¹⁾. فالكمال عبارة على نداء من محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إلى كل الناس عبر تاريخ الإنسانية عبر نوابه أو مباشرة، للاتصال بالحقيقة عبر الإيمان الذي يعني أولاً وبالذات، إعلان التصديق بالحق والانتماء إليه.

فكأننا هنا، أمام كعبة واحدة ينطلق منها أذان يطلب التصديق، ويعرض كل سامع على أن يرد بالتلبية وإجابة الدعاء. أليس ذلك هو العمق الحقيقي لفرضية الحج إلى الكعبة التي أقام قواuderها إبراهيم عليه السلام، وأذن في الناس بالحج، فرد محمد عليه السلام بالتلبية ومن ورائه كل الآخرين؟ وفي ذلك البيت العتيق، تلقى ثلاثة الأولين بثلة الآخرين، ليكونوا جمِعاً، النخبة الكاملة المصطفاة من الإنسانية، والتي تعتبر فعلاً، الأجدل بلقب آل البيت، رغم أن الفقهاء والمفسرين دأبوا على القول، إن آل البيت هم عائلة محمد عليه السلام من النسب، ناسين أن محمدًا كان أول من أعلن أن البيت المقصود، محجة العالمين، هو بيت لكل من لبى نداء الكمال، عندما صرَح أن سلمان الفارسي من آل البيت.

1- الفتوحات المكية 134/2

هنا يمكن أن نلمس مبادئ قراءة جديدة ومبكرة للتاريخ الإنساني، قراءة ترى في التاريخ أولاً وبالذات، مسيرة في الكمال يحققها صفة أهل الأرض الذين يجعلون من ذاتهم الكاملة معجة يحجون إليها، وغاية يرومون الوصول إليها. وبما أن محمدًا ﷺ قد ولد في مكة، رمزاً إلى أنه سر البيت وواضح حجره^(١)، فإن كل حج وقصد إلى البيت، يصبح قصداً إلى الكمال وإحياء في الوقت نفسه، لروح محمد ﷺ، التي تتبع كلما قام في العالمين حاج فاصل.

وإذا كان محمد عليه السلام قد توفي، شأن كل جسم، فإن روحه بقيت حية وأرادت لها السماء أن تكون المنارة التي تهدي إليها من أناب، عندما أظهرها القرآن في أجل أبعادها ومعانيها. فالقرآن في جوهره، هو تجسيد بالكلمة لمعنى إنسانية الإنسان، من خلال أنموذج محمد عليه السلام، محمد التاريخي وأيضاً محمد الكوني، الذي تجاوز مجرد شخصه ليحضر في رسالة كلنبي.

ولذلك، فإن أنموذج الكمال ودربه، قد كتب له أن يبقى مرسوماً إلى الأبد في كلام واضح جلي هو القرآن، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. «فمن أراد أن يرى رسول الله ﷺ، فمن لم يدركه من أمته، فلينظر إلى القرآن. فإذا نظر فيه فلا فرق بين النظر إليه وبين النظر إلى رسول الله ﷺ. فكأن القرآن انتشأ صورة جسدية يقال لها محمد بن عبد الله بن عبد المطلب»^(٢).

إن الإنسان يولد، وهو بذلك ينتمي إلى آدم، ويمتلك الكرامة الأصلية من حيث هو ابن آدم، ولكنه لا يصبح إنساناً كاملاً إلا إذا أتم الحج إلى البيت، إلى محمد ﷺ، هناك سوف يجد حقيقته وذاته الكاملة يتلوها عليه قرآن منزل بلسان عربي مبين. ولذلك، فإن معنى الكمال هو في واحد من تأويلاته، الانتساب إلى محمد ﷺ، بتجسيد معاني القرآن وتتفيد أوامره التي تحصل بالتزامها على إنسان هو بالأكيد، الإنسان الإلهي المصنوع على عين الله، يحرض «ابن عربي» الوارث على تحقيق سر النسبة، وعلى الالتحاق بركب محمد قائلاً: «فكن أنت يا وارثه (وارث محمد ﷺ) هو المراد بهذا الخطاب (القرآن)، في هذا العمل، فيكون محمد ﷺ ما فقد في الدار الدنيا، لأنه صورة القرآن العظيم. فمن كان خلقه القرآن

1- من المعلوم تاريخياً أن محمدًا ﷺ قد وضع الحجر الأسود (سر الكعبة) بيده، وهو بعد شاب لم يوح إليه، إشارة ووعداً بتمثيل معنى البيت لاحقاً، وذلك عندما اختصم قومه فيما بين وضع الحجر واتفقوا على أن يحتكموا إلى أول داخل فكان محمد عليه السلام (راجع القصة في سيرة ابن هشام وغيرها).

2- «ابن عربي» الفتوحات المكية .61/4

من ورثته، وأنشأ صورة الأعمال في ليل طبيعته، فقد بعث محمداً صلوات الله عليه من قبره فحياة رسول الله صلوات الله عليه بعد موته، حياة سنته. ومن أحياه فكأنما أحيا الناس جمِعاً. فإنه المجموع الآثم، والبرنامج الأكمل^(١). إن مسيرة الكمال حينئذ، هي عمل في إطار من أمر منظم وواضح هو القرآن، فقصد إحياء روح محمد عليه السلام. وبما أنه يبعث كلما قام طالب للكمال، فإن الروح المحمدي «هو الروح الإنساني الكامل الذي يحيي أرواح كل الكمال من البشر. وذلك هو المعنى العميق الذي يقصد إليه الصوفية من القول إن أول نور خلق هو نور النبي عليه السلام، ومن التأكيد على أن العالم لولا محمد صلوات الله عليه ما وجد، مستتدلين إلى أحاديث في هذا الشأن. فطلاب الكمال إذ يحيي روح محمد، إنما يحيي في الحقيقة الواقع روحه هو، المخزون في كعبة الوجود والذي لا إمكان لاعتاقه واستجلابه إن صح التعبير، إلا بالحج إلىه في مسيرة تعيد رمزاً مراحل تاريخ النبوة من آدم إلى محمد عليهما الصلاة والسلام.

ويبدو أن فكرة الاندماج في النور المحمدي والالتقاء بروحه صلوات الله عليه كدليل على بلوغ مرتبة الكمال ودرجة الفتح، كان أمراً معروفاً في الأوساط الصوفية. فعلاوة على ما نجده لدى الكثيرين منهم من أحاديث عن اتصالهم بالرسول صلوات الله عليه وحديثهم معه، نجد آخرين يصرحون بفكرة الاندماج هذه ويعلنون أنهم بلغوا مرتبة الذوبان في النور المحمدي الأسمى.

يذكر عبد القادر الجزائري «حادثة امتزاج ذاته بذات محمد عليه السلام»، فيقول: «كنت ثالث ليلة في رمضان متوجهاً للروضة الشريفة، فحصل لي حال وبكاء، فألقى الله في قلبي أنه عليه الصلاة والسلام يقول لي: «أبشر بفتح». فبعد ليلتين كنت أذكر الله تعالى فغلبني النوم، فرأيت ذاته الشريفة امتزجت مع ذاتي، وصارتا ذاتاً واحدة. انظر إلى ذاتي فأرى ذاته الشريفة ذاتي»^(٢).

إن محمداً كما يقول «أبو العباس القصاب» لم يمت «وانما الذي مات هو استعدادك لأن تراه بعين قلبك»^(٣).

ولذلك فإن درب الكمال هو درب الإنسان صاحب القلب الحي، القادر أولاً على أن يستمع إلى أذان إبراهيم أول المسلمين بالحج، والقادر ثانياً على أن يقول متأسياً بمحمد عليه السلام «لبيك اللهم لبيك».

1- «ابن عربي» الفتوحات المكية .61/4

2- الجزائري: المواقف ص 48-47

3- انظر، نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص 165.

ذلك هو الدرب الخالد - درب المسلمين من آدم إلى آخر مخلوق، والذين يصطفونهم الله وبطهرونهم، في طقس الحج، ليصبحوا ندامى الحق في مقعد صدق عند مليك مقتدر. وباعتباره طريق وصول، وحجا إلى الذات، فإن درب إبراهيم ينفتح على مصراعيه لكل إنسان يقبل بالاستماع إلى الكلمة ويرضى بالانطلاق من وجوده (آدميته) إلى ماهيتها (إنسانيته). وهو إذن طريق المسلم الذي لا ينقرض والذي أحسن الشاعر محمد إقبال عندما قال فيه «لا يمكن أن ينقرض المسلم من العالم لأن وجوده رمز لرسارات الأنبياء، وإن أدائه إعلان للحقيقة التي جاء بها إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد»^(١).

أما القراءة الثانية لدرب الكمال، فتتمثل في كونه تعبيراً عن التحول عن سلطة العادة إلى نور العبادة. وهذه القراءة هي في الحقيقة قراءة موسعة، يمكن أن تكون مبدأ في فهم رسالة الدين ككل. فالدين ليس في حقيقته، سوى دعوة للناس إلى الخروج عما ألفوا من أنواع العبادات وشتى العادات والتقاليد، إلى حكم الحق تعالى.

غير أن «ابن عربي» وإن لم يخرج عن المعنى العام لهذه المقوله، قد فهم العبادة على نحو متميز يجعل منها في أعلى مظاهرها، الوصول إلى استقلال الذات عن كل شيء واحتلالها في محض ذاتها. يقول معرفاً الطريق «فإن الطريق مبني على قطع المألفات وترك المستحسنات»^(٢). والمألفات المستحسنات، هي التي تأخذ من قلب الإنسان نصيباً، فتشتتة وتفرق عليه كيانه، فلا يعرف ذاته إلا متصلة بشيء ما، أو من خلال رغبتها في أمر ما. فلا يشعر الكائن عبد العادة، بنفسه وبخصوصيته إلا في إطار من نظام العادات الذي ينتهي إليه والذي يبرر له كل أنماط سلوكه وتصرفه، ويصل به أخيراً إلى تبرير المعنى الاجتماعي الصرف لكتينوته. أليس أغلب الناس قد رضوا بحياتهم على ما هي عليه لا إيماناً بها، وإنما لأن كل الناس يفعلون ذلك؟ ولذلك يحرض «ابن عربي» المريد على تحقيق الفردانية، وعلى الانفصال عن كل ما يخرجه عن جوهر كيانه. «ولا يبقى (المريد) مع شيء يأخذ من قلبه نصيباً حتى يكون فرداً في الوجود»^(٣) وذلك لسببين، الأول: «ما في الأنس بالخلق من الوحشة»^(٤) على عكس المتعارف عند العامة، والسبب الثاني وهو الأهم، لأن «الحق سبحانه، لا يتجلّ لقلب له أنس بغيره»^(٥).

1- الندوى: روانع إقبال ص 55

2- التدبرات الإلهية، ص 235

3- ن، م، ن ص

4- الفتوحات المكية 2/293

5- التدبرات الإلهية ص 235

إن الإنسان العابد إذن، هو الإنسان المسافر إلى ذاته، والذي يقطع في سفره كل علاقاته الواهية بالعالم وبالناس. وهذا التحدى الذي يعتبر شرطاً للتجلي الإلهي، ليس هيناً فدونه قتل النفس آلاف المرات في كل نفس. يقول «محبي الدين» مبيناً ارتباط العبادة بالعمل والجهاد. «وما خلق الله الإنسان في هذه الدار للراحة والنعيم، وإنما خلق لعبادة ربه.. والعارف مسدود عليه في الدنيا بباب الراحة في قلبه، وإن استراح في ظاهره، فهو يموت في كل نفس ألف موته ولا يشعر به»^(١).

إن تلك الميتات المتكررة والتي عبر عنها أحدهم بقوله:

افتوني يسأله أتني إن في قتالي حيّاتي

لهي الأساس الفعلي لتحقيق الكمال الإنساني الذي لا يقوم إلا على حركة نفي شاملة للغور الإنساني وللنقص البشري الكاشف عن عورات مشينة. ولذلك فالعبادة التي لا يخترف اثنان في كونها اقتراباً من الله على قدر الطاقة، لا تتحقق إلا إذا تم للمريد الابتعاد عن الخلق على قدر الطاعة أيضاً. وليس معنى تجنب الخلق عدم النظر إليهم، أو الامتناع عن التعامل معهم، ذلك تفسير مبسط إلى حد الابتذال، ولكنه يعني الخروج عن عاداتهم التي أكسبوها بفعل كثريتهم وتعصبهم في الغالب، سلطة ليست كما يرى العارف بحق، مفروضة ولا معقولة في عديد الأحيان.

وكلما استوحش العارف من المخلوقين، كلما اقترب من ذاته الأصلية التي لا شراكة فيها لأحد. الأمر الذي يهين للمرحلة الأخيرة الحاسمة، تلك هي معرفة الله الناتجة عن معرفة النفس. يقول «ابن عربي» معرفاً طريق الإنسان الفرد «فاستوحش من المخلوقين، وطلب الانفراد بذاته من أمثاله حتى لا يبقى له أنس إلا بذاته وحده، ولا يرى له مثلاً. فأسفرت له هذه السياحة عن مطلوبه فأنس بذاته»^(٢).

ونتساءل هنا، متى يمكن للإنسان أن يأنس بذاته؟ ونجيب لا إمكان لذلك إلا إذا كانت ذاته قد دخلت في دائرة النور التام، فلم يبق فيها جزء مظلم يدفع إلى الخوف والرعب والخجل. إذ ذاك يتوضّح لنا سر الكمال، وأنه ليس إضافة جديدة إلى عمق وجوه الكيان،

1- الفتوحات المكية 15/2.

2- «ابن عربي»: الفتوحات المكية 293/2.

وإنما هو أساساً، كشف تام لهذا الكيان. ونفهم أيضاً سر دعاء محمد ﷺ عندما تضرع قائلًا: «اللهم اجعلني نوراً»⁽¹⁾.

وتتم النقلة الحقيقة من العادة إلى العبادة، إذا جازف الإنسان بتغيير المركز الذي يستقطب أفكاره وأفعاله، وأقواله ومشاعره، من الناس والأشياء إلى الله تعالى. فالعبادة الحقيقة ليست رسوماً مرسومة وطقوساً تؤدي، إنها معنى وفكرة وقناعة مقتضاهما جميعاً، أن كل ما تقوم به يجب أن يكون لله. فالعارف الذي يحيا بالروح لا يختلف عن الناس من حيث قيامه على شأنه وسعيه في صلاح معاشه، ولا يخالف الآخرين في تصرفاته، وإنما تكمن مخالفته لهم في وجهة هذه الأفعال والتصرفات. فبينما يهب الناس أعمالهم وكل حركاتهم عادة لأنفسهم أو للآخرين، أو للشياطين من معنى ما، فإن العارف يهب صلاته ونسكه ومحياه ومماته لله رب العالمين مصداقاً للأية الكريمة:

«قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَسُكُونِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ
وَلَا نَكِيرٌ أَمْرُتُ وَكَانَ أَوْلُ الْمُسْلِمِينَ»⁽²⁾

يدذكر «ابن عربي» في التدبرات الإلهية إن الأمر الملكي نزل به الملك الكريم على قلب الخليفة الإنساني وفيه يقول: «إذا أردت فعل مباح من المباحثات من أكل وشرب ونوم وغير ذلك، فلا تتناوله تناول العامة فتخدم أو تشقي، ولكن تناوله بتزيه وعبادة. أما التزيه، فأن تتناوله بروية نقصك وافتقارك إلى الحق فيه، وتزويه الحق عن حاجته لذلك، كما قال تعالى:

».. وَهُوَ يُطْعَمُ وَلَا يُطْعَمُ..»⁽³⁾

فقد نبهك وعلمك. وأما العبادة، فأن تنظر في ذلك من جهة ما يليق فتحذه عوناً على عبادتك كالأكل للقوة على أداء الصلاة، والفرائض من جهاد وغيره، والنوم للقوة على قيام الليل⁽⁴⁾.

1- جاء في صحيح مسلم قوله ﷺ: اللهم اجعلني قلي نوراً، وفي سعي نوراً في بصرى نوراً، وعن عبي نوراً، وعن شعالي نوراً، وأمامي نوراً، وخلفي نوراً، وفوقي نوراً وتحتني نوراً، واجعل لي نوراً، وقالوا جعلني نوراً. «صحيح مسلم، بيروت،

دار إحياء التراث العربي» 529/1.

2- سورة الأنعام: الآية 162.

3- نفس السورة: الآية 14.

4- التدبرات الإلهية، ص 182-183.

وعلى هذا فإن درب الكمال في قراءته الثانية، يتجلّى في الاقتراب من الله على قدر الطاقة الإنسانية عبر العبادة التي تعني تصفية الذات من حكم الأغيار. وباعتبارها باباً لتحصيل كمال الذات، كانت العبادة تعني لدى الصوفية ممارسة الانفراد مع الحقيقة الإلهية حتى إن «الشبلية» لما قيل له قم تعبد أجياب بحزم «العبادة لا تكون بالشركة»⁽¹⁾. وما ذلك إلا لتنطّنه إلى أن العبادة هي أصلًا رحلة في الذات، بحثًا عن الغيب فيها: روح الإنسان المختفي وراء جسده. وهنا نطرح القراءة الثالثة التي يقدمها «ابن عربي» لدرب الكمال والتي تقوم على نظرية إلى هذا المسار على أساس من كونه رحلة في الذات ومسيرة داخل الكائن نفسه، يقع خلالها كشف الأبعاد المغيبة بعداً بعداً، وصولاً إلى كمال المعرفة بالذات التي تسمح بظهور الإنسان الكامل الحر.

فالإنسان السالك الباحث عن كمال ذاته، يلتزم الشرع غير عالم في البداية بما يعنيه كمال الذات. وعبر مسار الظهر والخلاص، يقترب رويداً رويداً من الحقيقة فيجد أنه لم يفُد ذاته، ولم يخرج في رحلته عن كيانه، بل لم تكن رحلته إلا فيه. حينئذ يستوعب درس الكمال، ويعلم أنه عين الوصول إلى حقيقة الإنسان. إذ ذاك يرى الحقيقة ساطعة: كل الناس يحملون كمالهم فيهم وهم لا يشعرون». ويرى أن أمثاله بمثابةه ولا علم لهم بذلك، فيفرح بذاته ويحزن لهم، حيث هم في مقام واحد معه ولا يشعرون بذلك. وأنه ما فضل عليهم إلا بالعلم به وبهم، وبما هو الأمر عليه⁽²⁾.

أما العلم الذي يحصله السالك في ذاته والمسافر في كيانه، فهو الوصول إلى سر وجوده، إلى روحه الخفي رغم أنه المحرك لكل شيء. وبالوصول إلى الروح، يتمكن الإنسان من الوسيلة التي ستفتح أبواب الغيب واسعة، ينهل من العلوم اللدنية، ويعيد رسم علاقته بالله التي تقوم على أساس العيان والكشف لا على أساس العقل والبرهان. وفي كلمة، إن الكائن الذي يصل إلى روحه، يصل في الوقت نفسه إلى ذاته في كل أبعادها الحقيقة. ذلك أن الإنسان «عالم بجميع الأمور الحقيقة فيه من حيث روحه المدبر، وهو لا يعلم أنه يعلم، فهو بمنزلة الساهي والناسي، والأحوال تذكره والمقامات والمنازل»⁽³⁾.

إن جوهر الإنسان، كتاب مطوي يحتاج إلى قراءة. وتبدأ القراءة عندما ينطلق الإنسان باسم الله، باحثاً عن الحق فيه. إذ ذاك، تتكشف له على التدريج حقائقه عبر نفي عوائمه،

1- الفتواحات المكبة 293/2

2- نـ مـ 177/3

3- نـ مـ 22/3

وضرب كل أشكال الوجود الوهمية والطفهالية التي تظهر من جهل الكائن. ولذلك فإن مسيرة اكتشاف الذات، هي مسيرة معرفة ومسيرة علم. وهنا نفهم لماذا يتحدث الصوفية دائمًا عن الانتصارات الوجودية بمعنى الفتح، ونفهم أيضًا لماذا سمي «ابن عربى» كتابه الضخم باسم «الفتوحات المكية»، إذ لم تكن العلوم الواردة فيه سوى فتوحات رياضية على مستوى وجود الكائن نفسه وفي دائرة حياته. فكأن الكائن إذ يصل إلى فتح مغاليق كيانه ليجد ذاته الكاملة المصونة من الدنس، يفتح في الوقت نفسه أبواب مكة ليلاج إلى كعبة الوجود. وهنا يتعدّد معنى الكعبة بمعنى الذات ليصبح الحج إلى الكعبة كما أسفلنا، حجا إلى الذات، ولينبعث التأويل الأعمق لمعنى الشريعة من حيث هي مسار الإنسان إلى ذاته عبر ربه. فالله لا يريدنا لذاته وإنما دعانا إلى ذواتنا من خلال ذاته، لأن «كل شيء» فيك ومنك، فلا يطرأ عليك أمر غريب ما هو عندك، فلا يكشف لك إلا عنك^(١).

هذا العلم العزيز الذي «لا يعلمه كل أحد من أهل الله»، هو بشارة ومحاولة في البحث عن الأمان، وعلامة إصرار. فهو بشارة من حيث إن الأيمان بأن الحقيقة موجودة، وهي هنا فيما، يجعل من تحصيل الكمال إمكانية واردة وحقًّا لكل مخلوقهما كان وضعه، الأمر الذي يفتح الطريق الصوفي ليضم إليه كل الطالبين وليجعله على عكس ما يرى الكثيرون طريقًا جماهيرياً، أي حقًا للجمهور وأولئك الذين طالما دعاهم المتكبرون من ذوى القوّول بالرعاع والعامّة، والسفلة^(٢) فكل إنسان هو كامل بالقوّة، وليس له إلا أن يسعى في درب الشكر والعرفان ليتم له الكمال، ويفهم حينئذًا معنى أن يتم الله نعمته عليه بهديه إلى ذاته. فالله تعالى قد خلق الثقلين على عكس بقية المخلوقات «في مقام العزة، وفي غير مقامهم الذي ينتهيون إليه عند انقطاع أنفاسهم التي لهم في الحياة الدنيا.

فلهم الترقى إلى مقاماتهم التي تورثهم الشهود، والنزول إلى مقاماتهم التي تورثهم الوقوف خلف الحجاب. فهم في برزخ النجدين، إما شاكراً فيعلو وإما كفوراً فيسفل^(٣). وأما القول بأن الحقيقة فيما هو محاولة في الأمان، فهذا ما لا يحتاج إلى كثير تأمل. إن الصوفية هو ذلك الكائن الذي لا يرتجف من شيء قدر ارتجافه من كونه واقعًا تحت سلطة شيء آخر عدا ربّه تعالى. ولذلك فإن الطريق الصوفي هو في جزء ثابت منه، نفي للألة

1- الفتوحات المكية 3/150.

2- ليس من باب المصادفة أن نجد لدى الصوفية انتقاماً شاملاً في فهم مسألة العامة والخاصة. إن الخاصة هم أهل الله مهما كانوا في الوضع، وإن العامة هم البعيدون عن الله مهما كانوا في الوضع.

3- الفتوحات المكية 3/123.

المصطنعة التي وضعها الجهل وكرستها العادات والتقاليد البالية، ولنتصور أن الحقيقة، حقيقة الكيان تتجاوز الذات التي تكون تحت سيطرة سلطة أخرى، «العلم» مثلاً أو «العقل» أو «المجتمع». إن هذا الإمكان يؤدي إلى الدمار الشامل، وإلى رعب لا طاقة للكائن به، وهو كما سررى من صميم أزمة الإنسان المعاصر. لذلك فإن الصوفية عندما يزكى أن الحقيقة، حقيقتنا، فيما، فهو بقدر ما يحاول رفع كل أشكال القيود وأنواع الاغتراب عن الذات، لا يقصد كما يدعى البعض إلى نفي البعد الموضوعي للحقيقة من حيث هي حقيقة مهما كانت، ليجعل منها تشريعاً ذاتياً متусفاً، تلك قراءة تحسب أنها متعرضة أيضاً، إن الحقيقة التي لا شك فيها يقول الصوفي، إتنا نحن باب ذواتنا إلى ذواتنا، وإن كمالنا فيما، والدليل على ذلك ما يكتشفه الكائن في مسار الكمال من كونه كلما تجاوز ظاهره إلى أعماقه، كلما تجلت له خفایا ذاته وبرزت له أبعاده الروحية الصافية، وشعر في الوقت نفسه بانعدام الرقيب، الآخر الذي كان يشكل تعسفاً وظلماً، فاصلاً بينه وبين كيانه. ولذلك فإن أولئك الذين يريدون أن يخرجوا الحقيقة من الذات، وأن ينفوا أحقيـة الإنسان في تحقيق مشروع تجلية كيانه لكي يتحـدوـ مقابل ذلك عن حقيقة يملـكـها «العلم الموضوعي»، حقيقة تتجاوزـناـ، إن أولئـكـ الذين جعلـواـ الإنسانـ رهـينـ «علمـهـ» لاـ العلمـ فيـ حـقـيقـةـ الـأـمـرـ وـالـوـاقـعـ، هـمـ الـذـينـ يـقـيـمـونـ أيـديـولـوجـياـ مـصـطـنـعـةـ وـعـمـيـلـةـ أيـ لـإـسـانـيـةـ.

صحيح أن حقيقتنا وجوهـناـ فيما، ولكن ذلك لا يصدق في المجال الإنساني إلا إذا اتجهـناـ إلىـ هذاـ الجوـهـرـ وـطـلـبـناـ هـذـهـ الـحـقـيقـةـ. أماـ لـوـ اـكـتـفـيـناـ بـمـجـرـدـ رـفـعـ الشـعـارـ كـمـاـ يـفـعـلـ عـدـيدـ الصـوـفـيـةـ وـبـخـاصـةـ هـؤـلـاءـ الـمـتـاـخـرـوـنـ مـنـهـمـ مـنـ الـمـرـتـزـقـةـ، فإـنـاـ لـنـ نـحـصـلـ حـيـثـيـتـ مـنـ الـطـرـيـقـ سـوـىـ قـشـورـهـ وـمـظـاهـرـهـ. وـسـوـفـ نـبـقـيـ معـ ذـلـكـ عـرـضـهـ لـتـعـسـفـ أـيـ سـلـطـةـ تـرـيدـ أـنـ تـسـبـدـ. وـهـكـذاـ فـبـاعـلـانـ ذاتـيـةـ الدـرـبـ، لـيـسـ انـغـلـاقـاـ عـلـىـ الذـاتـ وـتـقـوـقـاـ فيـ رـحـمـ الـعـدـمـ، وـإـنـماـ هوـ تـاـولـ لـلـوـجـودـ بـشـرـطـهـ، وـالـتـزـامـ بـالـصـمـتـ عـنـ الـكـلـامـ حـيـنـ يـجـبـ الصـمـتـ لـيـتـكـلـمـ الـحـقـ فـيـناـ^(١). ثـمـ الـكـلـامـ بـعـدـ ذـلـكـ، أـيـ إـنـجـازـ الـخـطـابـ فيـ عـالـمـ النـاسـ وـفـيـ التـارـيـخـ. أـلـيـسـ ذـلـكـ أـيـضاـ فيـ النـهـاـيـةـ، مـعـنـىـ اـعـتـزـالـ محمدـ زـيـنةـ زـيـنةـ فيـ غـارـ حـرـاءـ، بـيـحـثـ فيـ نـفـسـهـ عـنـ جـوـهـرـهـ الـعـمـيـقـ، عـنـ حـقـيقـتهاـ الـقـادـرـةـ عـلـىـ الـقـرـاءـةـ إـذـاـ أـمـرـتـ. حتـىـ إـذـاـ جـاءـتـ اللـعـظـةـ الـحـاسـمـةـ، اـسـتـطـاعـ الـكـائـنـ أـنـ يـتـحـمـلـ الـحـقـيقـةـ وـأـنـ يـجـهـرـ بـالـتـعـلـيمـ بـعـدـ ذـلـكـ.

1- جـديرـ بـنـاـ هـنـاـ أـنـ نـذـكـرـ صـمـتـ مـرـيمـ العـذـراءـ عـنـدـمـاـ هـاجـمـهـاـ قـومـهـاـ بـحـسـبـ تـعـلـيمـ الـهـيـ، لـكـيـ يـتـكـلـمـ اـبـنـهـ الـولـيدـ بـصـوتـ الـحـقـ

ثم إن التأكيد على أن مسيرة الكمال مسيرة داخل الذات، هو علامة إصرار على القيام بالدور، دور تأويل الذات المؤدي إلى تأويل الوجود. هكذا كانت رحلة الصوفي في ذاته دائماً، باباً لدخول عباب بحر الوجود، ومنطلقاً لافتتاحه على المطلق. ولنا أن نعود أيضاً وكما فعلنا أكثر من مرة، إلى حكمـة الصوفية الخالدة «من عرف نفسه عرف ربـه». فنحن الأزمة ونحن الحل، نحن التحدـي ونحن الإجـابة. وكل سؤـال حول الوجود أو حول الحضـارة، أو حول التاريخ، يجب أن يبدأ من نقطـته الأولى الصـحيحة، من الإنسـان. وهنا على مستوى الإنسـان، سوف يحـسم كل شيء وسوف يقرر كـائـن ما، سواء أـكان فـرداً أم جـمـاعة، إنـ كان يريد أن يلتحقـ بالـوجود عبر إنجـازـهـ الحـضـارةـ الحـقـةـ والتـارـيخـ الحقـ، أيـ درـبـ الـكمـالـ الإنسـانيـ الفـرـديـ والمـجـتمـعيـ، أوـ أنـ يعلنـ الاستـسلامـ لـتحـدـثـ باـسـمـهـ قـوـىـ أـخـرىـ مجـهـولـةـ لاـ إـنسـانـيـةـ. إنـ الـكمـالـ درـبـ وـاتـجـاهـ منـ الـكـائـنـ إـلـىـ إـلـيـانـ، وهـذـاـ فـيـ الـوـاقـعـ أـوـ أـهـمـ معـانـيـهـ. وـعـبرـ هـذـاـ الدـرـبـ العـجـ، يـكـتـشـفـ إـلـيـانـ المـعـانـيـ القـصـوىـ لـحـقـيقـةـ كـوـنـهـ إـلـيـانـاـ وـيـصـلـ إـلـىـ التـأـوـيلـاتـ الـأـبـعـدـ للـذـاتـ الـإـنسـانـيـةـ: إـلـيـانـ الـكـائـنـ عـلـىـ الصـورـةـ وـفـيـ مرـحلـةـ أـخـرىـ، إـلـيـانـ الـخـلـيفـةـ.

ذلك هي إذن المعاني الأخرى الخفية للكمال الإنساني والتي جلاها الدرب والتي نسعى الآن إلى تناول أبعادها بدءاً بمعنى كون الإنسان على صورة الله.

بـ- الصورة الإلهية:

يعتبر الحديث المروي عن الرسول ﷺ «خلق الله آدم على صورته»^(١) من أشهر الأحاديث التي توادر الاهتمام بها من قبل الصوفية المسلمين. وما ذلك إلا لكونهم وجدوا فيه مبدأً ومستدلاً لتأسيس فكرة الكمال الإنساني على أساس شرعية. وهذا الحديث لا يطرح إشكالاً على مستوى سنته، رغم أن البعض عزوه إلى أصول غير إسلامية، وإنما على مستوى مضمونه فالضمير في قوله: «صورته» قد اختلف في متعلقه وهو الله كما قد يوحى الحديث ظاهراً، أم هو الإنسان. وبعبارة أخرى فإن التساؤل الذي

١- الحديث رواه أحمد في مسنده والبخاري ومسلم عن ابن هيررة ورواه عنه الطبراني وغيره (فيض القدير 447/3)، وانظر كذلك كشف الخفاء ٤٥٥. وقد ورد هذا الحديث في العهد القديم (Genesei 27) الأمر الذي جعل عبد الرحمن بن دبو يتجه إلى القول أن الصوفية المسلمين قد نسبوه إلى الرسول عليه بغية صبغه بقيمة شرعية راجع Humanisme Dans La Pensee Arabe P19 | أما الجابري فهو يعتبره اصلاً من مقولات الفلسفة الدينية الهرمسية (راجع تكوين العقل العربي ص 200).

طرح هو هل أن الله خلق آدم على صورته هو تعالى، أم أنه خلقه على صورة له أوجدها تعالى في علمه وجعلها مثلاً للإنسان وأنموذجاً لا يخرج عنه فرد من أفراد البشر؟ ومن خلال متابعة أفكار «ابن عربي» في هذه النقطة بالذات نلاحظ أنه لم يقدم إجابة دقيقة عن هذا السؤال رغم حضوره في ذهنه، بل لقد ذهب إلى تبني كلاً المعنيين اللذين يمكن أن يحمل عليهما الضمير المشار إليه في قوله «صورته». فأكيد في أحياناً أن الصورة المقصودة هي صورة الإنسان في علم الله، وقد نظر إليها في أحياناً أخرى على أنها صورة الله.

وينطلق «ابن عربي» لتأكيد المعنى الأول، من أن العالم كله قد وجد في العلم الإلهي القائم بنفس الحق تعالى على هيئة مثال هو بالضبط ما سيكون عليه عندما يتجسد بعد ذلك ويصبح ذا طابع موضوعي. يقول «وأما المثال الذي عليه وجد العالم كله من غير تفصيل، فهو العلم القائم بنفس الحق تعالى، فإنه سبحانه علمنا بعلمه بنفسه، وأوجدنا على حد ما علمنا. ونحن على هذا الشكل المعين في علمه»⁽¹⁾. والدليل على أننا وكل موجود في العالم، كنا موجودين كصور مثالية في علم الله أولاً، أن وجود العالم على ما هو عليه ليس اتفاقاً ولا مصادفة الأمر الذي يرفضه الإيمان الديني، وإنما هو مرسوم ومضبوط بحسب أقدار إليه ثابتة».

«ولو لم يكن الأمر كذلك، لأخذنا هذا الشكل بالاتفاق. لا عن قصد لأنه لا يعلمه. وما يتمكن أن تخرج صورة في الوجود بحكم الاتفاق. فلو لا أن هذا الشكل المعين معلوم لله سبحانه ومراد له، ما أوجدنا عليه»⁽²⁾ وباعتبار أن علم الله صفة له، وصفاته تعالى قديمة، فإن «مثالنا الذي هو عين علمه بنا، قديم بقدم الحق»⁽³⁾ ويتأكد من خلال ما أسلفنا أن «ابن عربي» يتحدث عن عالم أول هو «عالم مثل»، فيه وجدت مفردات العالم على هيئة مثالية وبحسب أنموذج تام هو الذي سيتكرر في كل فرد من أفراد العالم. وهذه النظرية تقاد تكون نظرية «المثل الأفلاطونية» نفسها، التي تتصل على تقسيم الوجود إلى مثل ومحسوسات، والتي بقيت ولعلها لا زالت إلى الآن، من أعمدة المقولات والفلسفات المثالية في الوجود ومن الملاحظ هنا أن «ابن عربي» يعود إلى مقولات المثلية الأفلاطونية رغم أنه استطاع الإفلات من تأثيرها الكبير على الفلسفة الإسلامية، وبخاصة فهمه للوجود، حيث لمسنا لديه دائماً،

1- الفتاحات المكية 119/1.

2- ن، ن، ن، ص

3- ن، م 120/1.

تأكيداً جريئاً على أن الوجود هو الموجود دون محاولة للفصل الوهمي بحسب مقوله الزمان، بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل، وبين نوعين من الوجود «لأشياء» أحدهما مثالي والآخر حسي.

ويهدف «ابن عربي» من خلال استعادة هذا الفصل الأفلاطوني بين المثل والمحسوسات إلى أمرين على الأقل، أولهما تأكيد ارتباط الإنسان اللازم بربه واستحالة خلاصه من الأسر الأبدي، أسر الماهية المعلقة، التي ليس للكتائن من خيار في تمثيلها. الأمر الذي يشكل الأساس الميتافيزيقي لفكرة العبودية. وثانيهما، تحديد المدى الأقصى للمعرفة التي يمكن أن يحصلها الكائن. فالإنسان الذي خلق انطلاقاً من صورة مثالية في علم الله، لا يمكن له الحال أن يتجاوز مرتبة هذه الصورة وجودياً وكذلك معرفياً. وعليه فكما أن وجود الإنسان قد قدر على شكل خاص منذ البدء، فإن معرفته قد حدد لها مجال خاص منذ البدء أيضاً. وغاية علم العبد المخلوق على الصورة كما يؤكّد «ابن عربي»، تتمثل في علمه الحقيقى والصحيح بصورته لا بصورة من خلقه. يقول: «فإن الله الخالق وأنت العبد المخلوق. وكيف للصنعة أن تكون تعلم صانعها. وإنما تطلب الصنعة من الصانع صورة علمه بها لا صورة ذاته. وأنت صنعة خالقك، فصورتك مطابقة لصورة علمك. وهكذا كل مخلوق»⁽¹⁾. ولا بد من الإشارة هنا إلى إن فكرة العلم الإلهي المطلق والأزلي، لها ارتباط جد وثيق بمثل هذا التصور. فلا إمكان للقول بأن الله يعلم كل شيء أولاً، ما لم يكن كل شيء موجوداً في علمه تعالى. وما دامت الموجودات ليست أزلية، فلا بد أنها كانت صوراً ومثلاً شبيهة بالتخيلات قبل أن تصبح وقائع في الزمان والمكان. ولقد شعر «ابن عربي» بهذه العلاقة بين العلم الأزلي المطلق وبين ضرورة الوجود الصوري للموجودات أولاً، لذلك قال «واعلم أن الإنسان لو لا ما هو على الصورة، لما تعلق به العلم أولاً».

والنتيجة التي تستفاد مما سبق، أن الصورة المقصودة في الحديث، هي صورة الإنسان في علم الله ومثاله الأزلي المرسوم في «ذهن» الله تعالى. وعلى أساس من هذا يتمثل معنى الكمال الإنساني في الوصول إلى تحقيق التماثل بين الصورة الإنسانية «المثال» وبين وجود الإنسان العياني. وتصبح مسيرة الإنسان إلى كمال ذاته، نفس سعيه إلى ذاته كما هي في علم الله على شكل مثالي وتمامي. غير أن «ابن عربي» لا يركز كثيراً على هذا المفهوم بل

يميل في أغلب الأحيان إلى اعتقاد المفهوم الشائع للصورة على أنها صورة الله وليس صورة الإنسان في علم الله. وتدل أغلب الأوصاف التي يطلقها على الإنسان الكامل أنه يرى فيه «ظل الله» و «مثل الله» الذي لا يوجد مخلوق قادر على أن يكون «مرأة للحق» تبرزه بوضوح شامل سوام.

«فإِنَّ إِنْسَانًا كَامِلًا مُثُلَّاً لِلَّهِ مِنْ حَيْثُ الصُّورَةِ الْإِلَهِيَّةِ»^(١).

وبما هو كذلك، فلا بد أن يكون مثابها لله تعالى في جميع صفاتاته وفي كل حالاته. لأنه لا يقال في شيء أنه على صورة كذا، حتى يكون هو من جميع جهاته^(٢). وانطلاقاً من هذه الرغبة في التماهي التام بالله، يشرع «ابن عربي» في خلق أوصاف الكمال الجديرة بأن تجعل من الإنسان مظهراً حياً للألوهية حتى ولو كان في وضع مخلوفي.

وأهم صفات الله عند «ابن عربي»، كونه لا صفة له. فهو المتجلب بكل الصفات وهو الذي كل يوم هو في شأن، وهو الظاهر للخلق بحسب اعتقادهم فيه. وكذلك الكامل من البشر، لا يمكن أن يحصره وضع، ولا ينبغي أن يمتلكه مقام. حتى إنك إذا نظرت إليه قلت إنه حق، ثم تنظر إليه فتقول إنه خلق، ثم تنظر إليه فتقول لاحق ولا خلق، ثم تنظر إليه فتقول حق خلق.. فتحار فيه حيرتك في الله^(٣). وحينئذ «تعرف أنه قد حصل الصورة، وأنه فارق الإنسان الحيوان^(٤) وهكذا، فإِنَّ إِنْسَانًا كَامِلًا يَنْصَبِي بِكُلِّ صُورَةٍ فِي الْعَالَمِ» وهو في استحالته الدائمة هذه، يضاهي الحق الذي يحكم على كل شيء، ويظهر في كل موجود. وذلك هو دليل اليمينة وعلامة السعة المحتوية لكل محدود. ولذلك يؤكّد «ابن عربي» أنه «ينبغي لصاحب هذا المقام، لا يظهر لشخصين في صورة واحدة أبداً كما لا يتجلّى الحق لشخصين في صورة واحدة أبداً»^(٥).

ورغم أن الله تعالى أسماء عديدة، إلا أن كل اسم من هذه الأسماء يظهر جانباً من حقيقته تعالى. ولا تظهر ذاته بكمالها إلا في الاسم «الله» الذي هو الاسم الأعظم المهيمن على الأسماء والحاوي لجميع حقائقها.

1- الفتوحات المكية 270/3

2- ن، م 343/3

3- ن، م .56/4

4- ن، م، ن، ص

5- ن، م 177/3

6- ن، م، ن، ص

وبما أن الكامِل هو على صورة الله، فإن الله تعالى «رتب فيه جميع ما خرج عنه مما سُوى الله». فارتبطت بكل جزء منه حقيقة الاسم الإلهي الذي أبرزته وظهر عنها. فارتبطت به الأسماء الإلهية كلها لم يشد عنها شيء. فخرج آدم (الكامِل) على صورة الاسم الله، إذ كان هذا الاسم يتضمن جميع الأسماء الإلهية.

كذلك الإنسان وإن صغَر جرمته. فإنه يتضمن جميع المعاني ولو كان أصغر مما هو، فإنه لا يزول عنه اسم الإنسان^(١). ولا يقتصر «ابن عربى» في تبيين كون الإنسان على الصورة الإلهية على التأكيد على خاصية التماثل الكامِل بين الأصل (الله) والصورة (الإنسان)، وإنما يكشف عن هذه الشائبة العجيبة التي تجعل من الإنسان الوجود الثاني المقابل للوجود الإلهي، عبر علاقة الخلاف وعلاقة الضدية أيضاً. فالإنسان مثل الله من حيث تقلبه في أحواله تقلب الله في أسمائه. غير أنه أيضاً ضد له، وذلك «من حيث إنه لا يصح أن يكون في حال كونه عبداً، رباً ملْهُ عبد»^(٢). فالضدية أكيدة بين هوية العبد وهوية رب. غير أنها يجب ألا ننسى أن الإنسان هنا أيضاً، هو على صورة الله. فالله هو رب المطلق لا سواه. والإنسان كذلك هو أقدر المخلوقات على تمثيل دور «العبد المحسن». الذي ليس فيه ربوية بحال وهو كما تبقى صورة العبد المحسن قادرة على كشف صورة رب المطلق، اعتباراً لكون تميز الأشياء قد يكون بضدتها، وظهور الصور قد يكون من خلال مشاهدة نقاضها.

والعلاقة الثالثة القائمة بين الكامِل والله، هي علاقة الخلاف. فالإنسان «خلاف (الله) من حيث أن الحق سمعه وبصره^(٣) وقواه. فأثبتته وأثبتت نفسه في عين واحدة»^(٤).

تلك هي العلاقات الثلاث التي تؤسس كيفية قيام الإنسان أمام ربِّه مماثلاً له حيناً، ومخالفاً له حيناً آخر، ومواجاهاً له في وقت ثالث. مع التذكير هنا أن هذه الأبعاد الثلاثة موجودة دائماً، ولكل واحد منها حضور ضمئي رغم ظهور الآخر. فإذا ما اطلع الإنسان على أبعاده هذه في علاقته بربِّه، تمت له المعرفة الصحيحة بالله، فمن عرف نفسه عرف ربِّه معرفة مثل وضد وخلاف. فهو الولي العدو^(٥).

1- الفتوحات المكية 124/2.

2- ن م 270/3.

3- إشارة إلى حديث «كنت سمعه وبصره».

4- الفتوحات المكية 270/3.

5- ن م، ن ص

والإنسان في كل أبعاده هذه ومواقعه من خالقه يمارس دور المحاور للله، والوجه الثاني له والحقيقة المقابلة، التي قد تختلف عن مقابلها أحياناً اختلافاً تاماً، ولكنها تبقى دائماً على صورته من حيث اتصافها بأوصافها على وجه مطلق أيضاً، وتلك هي في الحقيقة، الخاصية الأساسية التي جعلت الإنسان على صورة الله. إن ما يميز العالم عن الله ليس كونه لا يحمل الأبعاد الإلهية، على العكس، لقد رأينا أن وراء كل موجود في العالم اسم إلهي هو سر تكوينه ومبدأ صورته وحركته. ولكن الخلاف الأساسي يتمثل في كون الموجودات كلها لا تحمل من الحقيقة الإلهية إلا بعض أبعادها، ولا تبرز من الصورة الإلهية إلا بعض جوانبها. ما عدا مخلوق واحد فقط فاز بالمجموع، واستطاع أن يضم في كيانه كل أبعاد الذات الإلهية في شكل مصغر. حينئذ أصبح على الصورة، وأصبح مرآة الحق باعتبار اتصافه بخاصية «الجمعية» هذه. فما معنى احتواء الإنسان الكامل لجمعيّة الوجود؟ وما هي أبعاد ذلك في حسن تعبيره وعمق إظهاره للحقيقة الإلهية؟

يقصد «ابن عربي» بـ«الجمعية» على هذا المستوى، أن الإنسان الكامل قد جمع فيه عناصر الوجود الأعلى والأدنى، وقد تجلّى فيه بعد الحق وبعد الخلق فأنشأ (الله) صورته (الإنسان) الظاهرة من حقائق العالم وصوريه، وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى.. فما فاز إلا بالمجموع⁽¹⁾. «واعتماداً على هذه النّسأة المتميزة استطاع الإنسان الكامل أن يضمن لنفسه موضع الصدارة من العالم، كما استطاع في الوقت نفسه، أن يكون البيت المعمور بالحق لما جاءه. وبذلك تم لصورة الوجود الكمال، واجتمعت أبعاده بعد شتات» فبالإنسان الكامل ظهر كمال الصورة، فهو قلب لجسم العالم الذي هو عبارة عن كل ما سوى الله. وهو البيت المعمور بالحق لما وسعه⁽²⁾.

هذه الجمعية التي جعلت من الإنسان الكامل «برزخاً بين الحق والعالم»⁽³⁾. هي سر وضعه المتميز في الوجود والذي يمكنه من أن يكون مرآة صافية قادرة على تجلية كل الصور التي تتعكس عليها سواء أكانت صوراً حقيقة أو خلقيّة، الأمر الذي يدل على بلوغ مرتبة الكمال القصوي التي لا أكمل منها. يؤكد «ابن عربي» أن الكامل «هو مرآة منصوبة، يرى الحق صورته في مرآة الإنسان، ويرى الخلق أيضاً صورته فيه»⁽⁴⁾. ويضيف «فمن حصل في هذه المرتبة، حصل رتبة الكمال الذي لا أكمل منه في الإمكان»⁽⁵⁾.

1- «ابن عربي»: فصوص الحكم 55/1

2- الفتوات العنكية 295/3

3- نـ مـ 398/3

4- نـ مـ، نـ صـ

5- نـ مـ، نـ صـ

أما الدليل على أن الإنسان الكامل قد حاز جمعية الوجود، فيتمثل في تعبيره الكامل عنه، متجلياً خاصة في ظهور الإنسان بذاته صورة حية، مكتملة، ناطقة بكل ما في الوجود من حقائق. لذلك نجد **الكامل** «يتوزع في حالاته، تنوّع الأسماء الإلهية، ويتقلب في أشكاله، تقلب العالم كله»^(١)، معنى ذلك على وجه التحديد أن ظاهر الإنسان هو الذي يمثل مرأة العالم، وباطنه ممثلاً في قلبه، هو المجلّى للحق تعالى. وينذهب «الجيلي» إلى هذا التصوير نفسه تقريباً، عندما اعتبر أن الأمانة التي عرضها الله تعالى على السموات والأرض والجبال

﴿فَبَيْنَ أَنْ يُحْلِّنَا وَأَشْفَقَنَا مِنْهَا . . .﴾^(٢)

هي أمانة تمثيله وإبراز أسمائه وصفاته الأمر الذي لم يقدر على القيام به إلا الإنسان الكامل. أما الذي لا يحمل الأمانة فإنه يكون ظلوماً جهولاً «يعني قد ظلم نفسه بأن أنزلها عن تلك الدرجة، جهولاً بمقداره لأنه محل الأمانة الإلهية وهو لا يدرى»^(٣).

ويمضي «ابن عربي» في تأكيده على حيازة الإنسان للصورة الكمالية بشكل مطلق إلى حد الاعتراف بأن الإنسان لا بد له تبعاً لهذا الموقع الوجودي، من المطالبة بنعوت الريبوية مثل الجبروت والكبيراء، هذه الصفات التي يغار الحق أن يوصف بها غيره. وهنا ينشأ حوار طريف بين أصل الوجود وصورته حيث يصبح الرب «الكبيراء مرداني والعظمة إمراري، من نازعني في واحد منها قصمتها»^(٤). غير أن الإنسان لا يستطيع إلا أن يطالب بمقتضى الجمعية.

ومقتضاها، ضم جميع النعمات والأسماء الحقيقة والخلقية على السواء. حينئذ لا يجد الله بدا من أن يطبع على قلبه. ويفهم «ابن عربي» قوله تعالى:

﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُّكَبِّرٍ جَبَارٍ﴾^(٥)

1- الفتوحات المكية 446/2.

2- سورة الأحزاب: الآية 72.

3- الجيلي: الإنسان الكامل 48/2.

4- رواه مسلم وابن حبان وأبو داود وابن ماجة عن أبي هريرة مرفوعاً: يقول الله الكبراء الحديث - لكن لفظ ابن ماجة في جهنم، وأبي داود فنفته في النار، ومسلم عذبته ورواه الحاكم بلفظ الكبراء رداني فمن نازعني رداني قصمتها وقال صحيح على شرط مسلم. وروى ابن ماجه بلفظ الكبراء رداني والعز إزارى من نازعني في شيء منهما عذبته. العجلونى: كشف الخفاء ومزيل الأنbas 138/2.

5- سورة غافر: الآية 35.

فهمًا متميزًا حيث يعتقد أن معنى الطبع هنا تحجير هذه الصفات أن تدخل القلب، ومنعها من قبل العزة الإلهية الحاكمة من أن ترود باطن الإنسان. فكل متكبر إذا تكبر، وكل متجر، لا يصنعن إلا تمثيل هذا الدور وأظهار هذه الصفة بينما هما في الحقيقة، أول من يعلم أن العبد ضعيف، فقير إلى ربه، وإن أدعى خلاف ذلك^(١).

لم يكن غريباً أن يصف «ابن عربي» الإنسان الكامل الحائز لجمعيّة الوجود بكونه «المختصر الشريف»^(٢) و«النسخة الجامحة»^(٣) «والبرنامِج الجامِع»^(٤) وغيرها من الصفات والنعموت التي بقدر ما تحمل من تعظيم لشأن هذا المخلوق ومن إعلاء شأنه كحدث وجودي متميزًا حقيقاً، تحوّل أيضاً إلى رسم وضعه الفعلي في دائرة الوجود العريض.

حرى بنا إذ ذاك، أن نتساءل عن السبب أو بالأحرى عن السر الذي من أجله أرادت السماء أن يوجد مخلوق بهذا الكمال وبهذه الجمعية التي لم يند عنها شيء؛ والجواب الذي يقدمه «ابن عربي» لمثل هذا التساؤل هو الإعلان أن كمال الإنسان هو شرط أكيد وضرورة لا مندوحة عنها لكمال الوجود ذاته.

فبظهور عالم الخلق نتيجة للرغبة الإلهية في الخروج من حالة الخفاء، حدث أمران في الوقت نفسه، أولهما الوجود الجديد المحدث ذاته الذي شُيّ الوجود القديم ممثلاً في ذاته تعالى، وثانيهما العلم الجديد المحدث الذي يحمله الوعي الحادث (الإنساني خاصة)، والذي شُيّ أيضًا العلم القديم.

وهذا الوجود الحادث الذي جسده عالم المخلوقية بكل مكوناته، إنما الغاية منه تحقيق العلم الحادث بالله، والذي سيخرجه تعالى من تفرده بعلم ذاته. وباعتباره تعالى واحداً في ذاته رغم تعدد صفاته، فلا بد أن يكون المخلوق الذي سيقدر على معرفته في وحدانيته، واحداً في ذاته متعدداً في صفاته. وبما أن الوجود المحدث كله ليس سوى انتشار لصفات الله تعالى، فإنه لن يلبي حاجة الله إلى وجود حقيقي، راكن ثابت تلتقي عنده هذه الصفات. كان لا بد حينئذٍ أن توجد الذات الثانية التي تبني موجدها، والتي لا تمثل صفة من صفاته فحسب، وإنما صورة كاملة له تكشف عن ذاته كما عن صفاته. فكان الإنسان. وبوجود الإنسان أعادت الألوهية خطتها من جديد، وأظهرت حقائقها كما هي، مع فارق واحد هو أنها تحدث

1- راجع هذا التفسير الغريب في الفتوحات المكية 244/2-245.

2- «ابن عربي»: عقلة المستوفز ص 35.

3- ن، م، ن، ص

4- فصوص الحكم 199/1.

هنا على مستوى عالم الخلق، أي في مجال الإنسان ومحيطة. فقد بُرِزَ الإنسان كذات تحوي كل حقائق الموجودات، ولكنها حين الجمع، ليست مجموع مكوناتها فحسب، وإنما هي كيان جديد يختلف نوعياً عن مجموعه. وهنا نعود إلى الألوهية نفسها، أليس الوجود كله مجلّ أسماء الله تعالى، ولكن هذه الأسماء التسعة والتسعين رغم أنها تشكل مجموع الذات الإلهية، لا تتشكل إلا وجهاً واحداً للذات، أما الوجه الحقيقي فهو الوجه المثلث المختفي وراء مظاهره، ذلك هو الاسم الله، المحتوي لكل الأسماء والمتميز عنها في الوقت نفسه؟

فما يحدث على المستوى الإنساني، هو نفسه ما كانت عليه الألوهية أولاً وأبداً. وإذا كان الله تعالى قد ضم في علمه القديم الأزل والأبد، فإن المخلوق المحدث يضم في علمه المحدث الماضي والمستقبل. وكما علم الله كل شيء قديماً كان أم محدثاً، فإن الإنسان قادر على تحقيق نفس العلم ولكن من موقع مختلف هو موقع المخلوقية التي هو عليها.

ويقوم الوجود المحدث بإعطاء صورة صادقة عن الوجود القديم ذاتاً وصفات كما يقوم العلم المحدث (الإنساني) بمثابة الصورة للعلم القديم الإلهي. وبذلك يكون الإنسان في جانبيه الوجودي والعرفاني، أصدق دليل على ربه ومرأة مجولة تكشف عنه. ويمكن أن نعبر عن هذه الاستعادة التي يقوم بها الحق كاشفاً عن نفسه، إنها الألوهية تكشف عن نفسها في الإنسان أو الأبد يعلن عن معناه في الزمان، وذلك أيضاً هو معنى المعجزة، معجزة خلق الإنسان.

يقول «محب الدين» فلما أشهدني (الحق) نسبة العالم إلى ونسبتي إلى العالم وميررت بين المرتبتين، وعلمت أن العالم كله لولا أنا ما وجد، وأنه بوجودي صح المقصود من العلم الحادث بالله والوجود الحادث الذي هو على صورة العلم بالله القديم لا يمكن أن يكون إلا من هو في خلقه على الصورة، وليس غير الإنسان الكامل. ولهذا سمي كاملاً، وأنه روح العالم⁽¹⁾.

إن الله تعالى حقيقة واحدة، وكذلك «الإنسان الكامل حقيقة واحدة»⁽²⁾. ولو كان بالشخص ما كان مما زاد على الواحد، فهو عين واحدة. وهذا التأويل يفتح أمامنا المجال للنظر إلى الوجود المحدث كله على أنه المعنى المقصود بالإنسان الكامل، وإلى مسيرةبني آدم كلهم، على أنها مسيرة إنسان واحد يكتشف كل أبعاده في تنويعاته. فكل تنوع وتعدد بحسب درس الألوهية، إنما هو إلى الوحدة يؤوب وفي الواحد يستقر.

1- الفتوحات المكية 266/3

2- نـ مـ نـ، صـ

وباعتباره هذا الكل المحدث وجوداً ومعرفة، فإن الإنسان الكامل «لا يعرفه إلا الله»⁽¹⁾ كما أنه «لا يعرف الله إلا الإنسان الكامل»⁽²⁾. وذلك لأن «الكل يعرف الكل مثله»⁽³⁾. والإنسان الكامل «الكل» هو الذي يعطي للإنسانية أبعادها كمرتبة وجودية متميزة. وهو الجدير بأن يكون معياراً للإنسانية تفقهه من خلال النظر إليه مسيرتها، وتعرف أبعادها. وما عداه من الأناسي الذين شغلوا عن حقيقتهم، ليسوا سوى حيوانات رغم تماثلهم معه في الصورة الظاهرة. ولذلك فقد سخرهم الله للكامل من جملة العالم المسخر له. «وان الإنسان الحيواني من جملة العالم المسخر له للكامل» وإنه يشبه الإنسان الكامل في الصورة الظاهرة لا في الباطن من حيث الرتبة، كما يشبه القرد الإنسان في جميع أعضائه الظاهرة»⁽⁴⁾.

ويشير «ابن عربي» إلى محمد عليهما السلام كأنموذج كوني (الحقيقة المحمدية)، وواعفي محمد بن عبد الله للإنسان الكل والإنسان الكامل الفعلي. فالرسول عليه السلام كما يراه «ابن عربي»، هو الكامل الإنساني، الذي جمع فيه حقائق من سبقه ومن يأتي بعده، والذي جعله الله مجدة وأسوة للعالمين، يتلمسون من خلال ملاحظة كماله، السبيل إلى تحقيق كمالهم.

وعلى عكس آدم الذي كان منطلقاً للكثرة الإنسانية، فإن محمداً سيقوم بدور الجمع بضم أول الوجود البشري إلى آخره. «فمحمد للجمع وأدم للتفرق»⁽⁵⁾.

وتنعكس صفة محمد الكمالية هذه، على كتابه الذي أنزل، فالقرآن جمع فيه حكمة النبوة، ويرز فيه وجه الحق على هيئة جامعة، فكان صورة أخرى كلامية للحق تماماً كما أن النبي، برز بصورة حية بشرية للحق تعالى، يقول «ابن عربي» و «القرآن من الكتب والصحف المنزلة، بمنزلة الإنسان من العالم. فإنه مجموع الكتب والإنسان مجموع العالم. فهما أخوان، وأعني بذلك الإنسان الكامل، وليس ذلك إلا من أنزل عليه القرآن من جميع جهاته ونسبة»⁽⁶⁾.

1- الفتوحات المكية 282/3

2- نـ مـ نـ صـ

3- نـ مـ نـ صـ

4- نـ مـ 266/3

5- نـ مـ 109/1

6- نـ مـ 94/3

وعليه، فإن القرآن بما هو حاوٍ للصورة الكمالية وللحكمـة الجامـعة، يـشكل لدى «ابن عـربـي» ولـدى عـدـيد الصـوـفـيـة المـعـنى الـذـي يـقـبـلـون مـنـه لـتـحـقـيق كـمـالـهـمـ. فـهـمـ يـقـبـلـون عـلـى قـرـاءـتـهـ ليـجـدـوا فـيـهـ القرـاءـةـ الإـلـهـيـةـ لـلـحـيـاـةـ الإـنـسـانـيـةـ، هـذـهـ القرـاءـةـ الـتـيـ تـوجـهـ بـالـفـعـلـ إـلـىـ أـكـمـلـ طـرـيقـ يـمـكـنـ أـنـ يـتـحـقـقـ فـيـ عـالـمـ النـاسـ.

أـمـاـ الإـضـافـةـ الـأـهـمـ الـتـيـ سـتـجـعـلـ مـنـ مـقـولـةـ «الـإـنـسـانـ عـلـىـ صـورـةـ اللـهـ»ـ، مـقـولـةـ مـرـكـزـيـةـ فـيـ مـبـحـثـ الإـنـسـانـ عـنـدـ «ابـنـ عـربـيـ»ـ، فـتـمـتـّـلـ فـيـ وـصـولـ «ابـنـ عـربـيـ»ـ إـلـىـ الـاقـتـاعـ بـوـجـوبـ تـغـيـرـ التـعـرـيفـ السـائـدـ لـلـإـنـسـانـ لـيـتـماـشـيـ مـعـ الـقـيـمـةـ وـالـأـهـمـيـةـ الـمـسـنـدـ إـلـيـهـ مـنـ قـبـلـ الذـاتـ الإـلـهـيـةــ. فـالـتـعـرـيفـ المـنـطـقـيـ الـذـيـ أـرـيدـ أـنـ يـكـوـنـ حـداـ تـامـاـ لـلـإـنـسـانـ، هوـ القـوـلـ أـنـهـ «حيـوانـ نـاطـقـ»ـ وـمـعـرـوفـ أـنـ الـمـقـصـودـ بـالـنـاطـقـ هـنـاـ إـبـراـزـ قـيـمـةـ الذـاتـ فـيـ نـوـاحـيـهاـ الـعـاـقـلـةـ وـالـتـأـكـيدـ عـلـىـ أـنـ سـرـ خـصـوصـيـتـهاـ، هوـ هـذـاـ عـقـلـ الـذـيـ مـاـ خـصـتـ بـهـ الـمـخـلـوقـاتـ الـأـخـرـىـ.

غـيرـ أنـ «ابـنـ عـربـيـ»ـ اـنـطـلـاقـاـ مـنـ تـأـثـرـ عـمـيقـ بـفـكـرـةـ الـكـمـالـ الـإـنـسـانــ، اـعـتـبـرـ أـنـ الإـنـسـانـ الـذـيـ لـمـ يـحـصـلـ كـمـالـهـ الـمـشـوـدـ، لـمـ يـصـلـ فـيـ الـوقـتـ نـفـسـهـ إـلـىـ مـاهـيـتـهــ. وـمـاـ دـامـ الـأـمـرـ كـذـكـ، فـلـاـ إـمـكـانـ لـأـنـ تـحـدـثـ عـنـ إـنـسـانـ فـاـقـدـ لـإـنـسـانـيـتـهــ فـالـكـشـفـ لـاـ يـقـولـ بـخـصـوصـهـ هـذـاـ الـحدـ (ـحـيـوانـ نـاطـقـ)ـ فـيـ الإـنـسـانــ. وـإـنـمـاـ حـدـ الإـنـسـانـ بـالـصـورـةـ الإـلـهـيـةـ خـاصـةــ. وـمـنـ لـيـسـ لـهـ هـذـاـ الـحدـ فـلـيـسـ بـإـنـسـانـ وـإـنـمـاـ هـوـ حـيـوانـ، يـشـبـهـ فـيـ الصـورـةـ ظـاهـرـ الإـنـسـانــ. فـاـطـلـبـ لـصـاحـبـ هـذـاـ الـوـصـفـ حـداـ يـخـصـهـ، كـمـاـ طـلـبـ لـسـائـرـ الـحـيـوانــ⁽¹⁾.

هـنـاـ يـنـجـلـىـ لـنـاـ وـجـهـ جـدـ مـهـمـ مـنـ أـوـجـهـ الـانـقلـابـ الشـامـلـ الـذـيـ أـحـدـهـ الـعـرـفـانـ عـلـىـ مـسـتـوـىـ بـحـثـ الإـنـسـانــ. فـالـتـعـرـيفـ الـأـوـلـ الـمـعـتـادـ الـذـيـ يـرـيدـ «ابـنـ عـربـيـ»ـ ضـرـبـهـ، يـتـمـيـزـ بـكـونـهـ تـعـرـيفـاـ فـاـصـلـاـ، يـنـظـرـ إـلـىـ الذـاتـ فـيـ مـحـضـ أـبعـادـهـ وـإـمـكـانـاتـهـ وـخـصـائـصـهـ، وـلـاـ يـرـبطـهـ بـأـيـ حـقـيـقـةـ مـوـضـوعـيـةــ. وـقـولـنـاـ إـنـهـ تـعـرـيفـ فـاـصـلـ لـأـنـهـ لـمـ يـصـلـ الذـاتـ الإـنـسـانـيـةـ بـرـيـهـاـ وـلـاـ بـمـجـالـهـ وـانـ بـدـاـ أـنـ هـنـاكـ مـقـارـنـةـ ضـمـنـيـةـ فـيـ وـصـفـ الإـنـسـانـ بـالـحـيـوانـ النـاطـقــ أيـ الـكـائـنـ الـقـادـرـ عـلـىـ الـفـكـرــ. فـيـ عـالـمـ لـاـ مـقـدـرـةـ لـهـ عـلـىـ ذـلـكــ. غـيرـ أـنـ هـذـاـ التـعـرـيفـ يـبـقـيـ فـيـ نـظـرـ «ابـنـ عـربـيـ»ــ، قـاـصـرـاـ عـنـ النـفـوذـ إـلـىـ سـرـ التـيـزـ الإـنـسـانـيـ وـإـلـىـ الـقـيـمـةـ الـأـهـمـ الـذـيـ يـتـمـتـ بـهـ الإـنـسـانــ. وـهـيـ كـوـنـهـ عـلـىـ صـورـةـ اللـهــ. فـمـهـمـاـ بـلـغـ هـذـاـ الـحدـ مـنـ وـضـوحـ، فـإـنـهـ لـنـ يـكـفـيـ إـلـاـ لـتـميـزـ الإـنـسـانــ فـيـ دـائـرـةـ الـحـيـوانـ عـنـ سـائـرـ أـفـرـادـ الـأـخـرـىــ دونـ إـخـرـاجـهـ أـصـلـاـ عـنـ هـذـهـ الدـائـرـةــ، وـالـنـظـرـ إـلـيـهـ كـمـرـتـبـةـ وـجـودـيـةـ مـتـمـيـزـةــ. وـبـمـاـ أـنـ الـعـقـلـ فـيـ عـرـفـ الصـوـفـيـةــ، لـنـ يـتـيـحـ لـلـكـائـنـ أـيـ فـاعـلـيـةــ

حقيقة، ولن يقدر خاصية على أن يتجاوز بالإنسان واقعه كمخلوق أرضي منافق في أرضه، ولن يتيح له القيام بالمشروع الأهم، مشروع اكتساب الغيب في ذاته (الروح) وفي الوجود (الله)، فإنه لا يمكن أن يكون تعبيراً عن الماهية الإنسانية. على العكس، إنه اعتبر لدى بعض العارفين سداً أمام معرفة الذات معرفة «حقيقة».

وفي مقابل ذلك يمؤسس «ابن عربى» التعريف الجديد للإنسان المستند بحسب قوله إلى الكشف الإلهي، وليس مجرد تحكم إنساني.

الماهية الحقيقة للإنسان إذن هي كونه «كائناً على الصورة الإلهية» ويقودنا هذا إلى طرح جملة من الملاحظات.

الملاحظة الأولى، كونه تعريفاً لا يتجه إلى البحث عن الخاصية التي يلتقي فيها كل البشر، ولا يبحث عن الميزة الإنسانية العامة، وإنما ينطلق من القاعدة الأصلية للأحكام الدينية عامة، وهي قاعدة الحقيقة. فالقول إن الإنسان على صورة الله ليس المقصود منه تعريفاً موحداً، وإنما الكشف عن المرتبة الحقيقة التي يتحصيلها يكون الإنسان إنساناً حقاً. فلا يكفي أن يوجد الإنسان على هيئة خاصة بشرية لكي يضمن دخوله في مفهوم الإنسان، وإنما لا بد له أن يسعى في سبيل تحصيل الماهية الحقيقة التي تجعل منه الكائن المتميز وجودياً ومعرفياً، وهذه الماهية الحقيقة تحصل بسعيه للتماطل مع الذات الإلهية قدر الطاقة. وهنا يلتقي الصوفية مع الوجوديين عامة في كون الوجود لا يعني الماهية، بل هو إمكان للانطلاق. وإذا كان الانتقاد حاصلاً بين الوجوديين المعاصرین تقريراً على أن ماهية الإنسان هي حرية، فإن «ابن عربى» يؤكد أن ماهية الإنسان هي تحصيل صورته. وصورته أن يكون على صورة الله. والحقيقة أن الاختلاف قد يبدو كبيراً بين كلا المفهومين للماهية في الظاهر، ولكن الدراسة العميقية لا تثبت أن تكشف عن نقاط تشابه عجيبة بينهما.

فأن تكون حراً في عرف الوجوديين «هيدجر» أو «سارتر» مثلاً معناه تحركك من كل ماهية مسبقة، ومقدرتك على الانتقال من ماهية إلى ماهية من دون شروط خارجية مفروضة. وأما عند «ابن عربى»، فمعنى أن تكون، تحصيلك للصورة الإلهية ومعنى تحصيلك للصورة الإلهية، ألا تكون على صورة واحدة أبداً.

ولقد رأينا أن الإنسان الكامل الذي حاز الصورة الإلهية يتميز على المستوى الوجودي بدينامية طاغية، فهو تارة خلق وتارة حق، وطوراً آخر، لا حق ولا خلق. الخ معنى ذلك في النهاية، أن طالب الصورة الإلهية لا بد له أن يتمتع بمقدرة مطلقة على التحول ككيف شاء، وعلى تجربة كل إمكانات التحول هذه. ولا يمكن للإنسان أن يكون على صورة الله، إلا

إذا استطاع أن يعبر عن الأسماء الإلهية (وهي صور الوجود وحالاته) بكل أبعادها ومعانها. بل إن وضع الكبرياء والجبروت بما هما حالتان ترفض السماء أن يشاركها فيهما إنسان، مطلوبتان للإنسان الكائن على صورة الله، والذي يجد نفسه مدفوعاً إلى التشبه بالله في صفتِي الجبروت والكبرياء.

ولذلك لم يكن أمام السماء سوى حجز صفات الجبروت ومنعها قسراً من أن تكون من الأحوال القلبية. والفصل بين الوجود والماهية لا بد أن يؤدي إلى نتائجه الحتمية على مستوى تصور التاريخ الإنساني حيث ينশطر مسار الإنسانية بالضرورة إلى قسمين: قسم من البشر وهم الغالبية، فشل في تحقيق ماهيته المنشودة بشكل بذلك الجزء الفاشل من هذه الحضرة الإنسانية والمحكم عليه بالفناء سواء أكان ذلك الفناء مفهوماً فهاماً إنسانياً (السقوط)، عدم القدرة على الإنجاز الحضاري)، أو منظوراً إليه من خلال المنطق الإلهي (أهل العذاب الذين استحقوا دخول النار).. والقسم الثاني هم الخاصة، وهم في العادة قلة من أهل الأرض استطاعوا بهمة خاصة أن يصلوا إلى ماهيتهم المنشودة، فجسدوا البعد الإيجابي للإنسان (الإعمار، الحضارة) وكذلك كان جزاؤهم عند ربهم القبول والخلود في الجنة..

لا مناص إذا ذاك، من أن يصبح التاريخ نخبويأً، وأن تقسم مسيرة الإنسانية انقساماً فظيعاً لا سبيل إلى توحيدِه. وهذا في الحقيقة ما نجده في القرآن.

فالقرآن يتحدث دائمأً عن قلة الأولين وقلة الآخرين من المتدينين الذين شكلوا دريَا واحداً، واستطاعوا أن يصلوا إلى ربهم. وفي المقابل، يذكر أولئك **»..الَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسُهُمْ..«**^(١)

أي لم يذكروا ما طلبوها به من الكون على الصورة فأنستهم غفلتهم هذه حقيقة وجودهم وأبعدتهم عن هويتهم.

واللحظة الأخرى التي نستنتجها من خلال تعريف «ابن عربى» للإنسان بالصورة الإلهية، تمثل في وجوب إعادة التقييم لفكرة الماهية المعطاة في الفكر الدينى عموماً. فمن الثابت أن الدين يعطي الإنسان منذ البداية مفهوم العبد، غير أن العبودية كحقيقة لا فكاك منها، لا تمنع تأسيس وجودية عاملة ناصبة. فالعبودية لله لا تعنى اشتراك البشر في مسار حياتي واحد، وإنما سيحدث انقسام جوهري ونهائي في الدائرة الإنسانية نفسها بين عبيد مهتدين إلى حقيقتهم، وبين عبيد ضالين مغضوب عليهم لجهلهم بما خلقوا من أجله. وعليه فإن

ال الحديث عن الإنسان، عبد الله لا يمكن أن يشير لدى الباحث المنصف اعتقاداً باستحالة تأسيس مذهب إنساني لأن الألوهية قد استوعبت كل شيء حتى الإنسان نفسه. إن الصورة الإلهية التي دعي إليها، هي «أمانة» يسأل عنها كما عرفها الجيلي. وهي كما قال «هنري كوربrian» في تأويل رائع، جنة الإنسان التي لن يصل إليها إلا عبر سبيل الشاكر والكبح إلى الله تعالى. فالجنة التي دعا الله إليها النفس المطمئنة في قوله تعالى:

﴿وَأَذْخُلِي جَنَّتِي﴾^(١)

«ليست سواك (الإنسان)، أي أنها الصورة الإلهية المخبأة في باطنك. تلك الصورة الأولى السرية والتي بواسطتها يعرف الله نفسه فيك بك، والتي لا بد من تأملها لتحقيق معنى القول «من عرف نفسه عرف ربه»^(٢) ولذلك فلا بد من الاعتراف أن إعادة التعريف للإنسان التي قام بها «ابن عربي»، تتحول إلى طرح المهمة على هذا الكائن أكثر مما تتجه إلى تحليل واقع ما. وبطرح هذه المهمة، تتبع فكرة المسؤلية بكل أبعادها. فلا مندوحة من التأكيد في الوقت نفسه على مسؤولية الإنسان على مصيره. عند الإقرار بأن الماهية ليست مسلمة والتعریف ليس معطى وهنا أيضاً يبرز معنى الصوفية كطريقة، وكبحث وتكتشاف الأبعاد الداخلية للحقيقة التي نظر إليها دائماً نظرة سكونية لم تقطن إلى الجدل الكامن فيها. ذلك أن التأكيد على وجوب التماهي بالطلاق من خلال محاولة عكس صورته فيما ورسمها في محيط ذاتها، هو دعوة إلى هذا المطلق ذاته ونداء نحو الكمال، كمال الوجود وكمال المعرفة في الوقت نفسه. الأمر الذي يجعل من هذا التعريف محركاً ومحرضاً، ومنطلقاً للبعث بكل أشكاله. والواقع الذي لا شك فيه، أن الحضارات لكي تتشاً ولكي تستمر، لا بد أن تحمل دائماً مثل هذه التعريفات التي تحدث على التجاوز، والتي تحمل في طياتها بنور الدفع إلى أعلى الحدود التي يمكن أن يصل إليها إنسان، إن لم نقل تثير الإنسان لكي يزيل كل الحدود فليست الحضارة في النهاية سوى محاولات متتالية في إزالة الحدود أمام الأفراد والمجتمعات. ولنا أن نلاحظ أخيراً، أن «ابن عربي» يعتبر أن كون الإنسان على صورة الله يمكن لهذا الكائن من معيار ثابت يقيس به مدى نجاحه في تحقيق وجوده، ويؤوب إليه عند ضلاله عن حقيقته. فالكائنات التي أظهرها الله وأوجدها قسمان «قسم له ظهوره خاصة وليس له أمر يعتمد عليه ظهوره من جانب الحق.

1- سورة الفجر: الآية 30

2- H. Corbin; L'Imagination Creatrice, p. 101.

وقسم آخر يكون له من جانب الحق أمر يعتمد عليه وليس ذلك إلا الإنسان الكامل خاصة فإن له الظهور والاعتماد. لكن الصورة الإلهية تحفظه حيث كان⁽¹⁾. «معنى ذلك في زعمنا، أن للإنسان أن يفعل ما يشاء، وأن يتحرك في دائرة من الحرية والانطلاق وأن يفارق في هذا الوجود الرحب دون وجل ولا خجل.

وأن يمارس حضوره الكوني إلى حد الذهول والنسيان، ولينس إن شاء، فإن صورته الإلهية ستبقى أبداً تذكره بالطريق الواضح المطلوب والمحاجة البيضاء المستقيمة. غير أن بعض الدارسين للفكر الصوفي يذهبون إلى أن مبحث الإنسان لم يكن ليزدهر في ظل الإسلام الذي يجعل من الله مقاييساً ومعياراً لكل شيء. ويستد «نيكلسون» إلى مقوله الصورة الإلهية هذه ليبين أنه قد وقع استلاب المشروع الإنساني من معناه ليطفى الله حتى في حياة الإنسان الشخصية.

يقول «نيكلسون» فمقاييس كل شيء في الإسلام هو الله لا الإنسان⁽²⁾ «وتباعاً لذلك يقرر أنه «لم يوجد في الإسلام حتى الآن مذهب إنساني (Humanism) يبين قيمة الفرد الإنساني من حيث هو فرد وينص على كفايته»⁽³⁾.

أما نظرية الإنسان الكامل التي تعتبر إلى حد بعيد، إنجازاً ثقافياً إسلامياً متميزاً، فيحاول «نيكلسون» أن يفهمها على أنها تدعم مقولته في عدم وجود مذهب إنساني في الإسلام. إذ «يمثل الإنسان الكامل (الذي هو محمد) صورة الله متجلية في الإنسان لا المثال الأعلى للإنسانية متحققاً في حياة الله الشخصية»⁽⁴⁾.

وهكذا وعلى رأي «نيكلسون» فإن الإنسان يتخلّى عن معناه الحقيقي لكي يظهر صورة الله التي لا تعد إنسانية بحال، بل التي تلغى القيمة الإنسانية لفائدة الألوهية. غير أن نيكلسون كما يبدو من خلال كلامه، لم يحاول أن يتفحص فكرة الصورة في حد ذاتها. فلقد رأينا أن الصورة الإلهية قد تبني صورة الإنسان في علم الله وقد تعني صورة الله التي على الإنسان أن يجلّيها من خلال ذاته هو.

ثم أن التعارض الذي يحاول نيكلسون أن يظهره بين «صورة الله المتجلية في الإنسان» وبين «المثال الأعلى للإنسانية متحققاً في حياة الله الشخصية»، يبدو شكلياً أكثر منه

1- الفتوحات المكية 109/3.

2- نيكلسون: في التصوف الإسلامي ص 171.

3- ن، م، ن ص

4- ن، م، ن ص

حقيقةً، فالصورة الإلهية التي يسعى إليها الإنسان المسلم تحقيقاً لكماله، هي صورته هو شخصياً في لحظة اكتمال ذاته وانكشاف كل أبعاده.

لقد لاحظنا أن الإنسان لكي يصبح على صورة الله، لا بد له هو شخصياً من أن يحقق الشروط الازمة لتمثيل الله، وبذلك فإن الصورة الإلهية هي مشروع إنساني ينجز عبر مسار و درب كامل يتخلص من خلاله الإنسان طواعية، من كل أشكال ضيق الكيان ومحدودية الوجود والمعرفة على وجه سواه. فاختيار الإنسان للكون على الصورة الإلهية، هو اختيار لاهية إنسانية تتجاوز الحدود، ورغبة في دور وجودي ومعرفي متميز يعطي للإنسان معنى خاصاً في دائرة الوجود المطلق.

على أنه يجب لا يكون المثال الأعلى للإنسانية محدوداً ومقدراً بحسب أحكام إنسانية مرتجلة، حتى يقال إننا أمام مذهب إنساني. وإذا كان الإنسان الكامل قد اختار الله ليجيء من خلال التماهي به في علاقة جدلية حية، ذاته الإنسانية على وجه كامل لا محدود، فيجب لا ينظر إليه كمخلوق مستلب، لأنه اختار الحوار مع الله لا مع المحدود الذي من ضمنه الإنسان نفسه.

وإذا كان القول بأن الحرية التي تؤسس المذهب الإنساني هي التحرر من كل سلطة في دائرة المحيط الإنساني، أي هي في النهاية، حرية منظور إليها في ظل النظر إلى وضع الآخرين؛ فإن الكامل يعتبر أن الآخر الإنساني لا يشكل نقطة تحد ومقابلاً للمقارنة، ناهيك أن يتخذ معياراً تبني من مقولاته وجودية ناجحة. إن الآخر الوحد الذي يجب التحاور معه، والذي لا بد من النظر إلى الذات من خلاله هو الله تعالى، الذي يمثل بالنسبة للإنسان الكامل، الوجود المطلق الذي لا حد له. وهكذا فإننا ننظر إلى اصرار الكامل على أن ماهيته في الكون على الصور الإلهية، على أنه اصرار مقدس على الحرية، وعلى عدم التورط لأجل إثبات الذات، في ميدان محصور.

إن ذات الإنسان أمامها مطلق الوجود، فإذا استطاعت أن تعكس هذا الوجود المطلق وأن تستوعبه، وأن تعبّر عنه بصراعاته، ونقائضه، ومبادئه، وظاهره وباطنه، حينئذ هي الذات الكاملة، وإلا فنحن أمام الإنسان الحيوان الذي انحصر في أرضه كالجرذ، ليبحث عن تحد صغير أمام مخلوق آخر، يثبت من خلاله ذاته ووجوده.

«إذا كان النقاد المعاصرون يتهمون سارتر» بالبالغة في الجرأة عندما قال: «إن الإنسان يتجسد إنساناً لكي يصبح الله. فماذا نقول حينئذ عن هؤلاء المفكرين العرب الذين تجاوزوا مثل هذه المقوله، ليتبينوا مقوله أخرى أكثر جرأة ومقتضها إن الإنسان يتمثل إليها لكي

يصبح إنساناً^(١). ونقول، إن الإنسان الذي طمح إلى أن يكون مرآة الوجود، والذي عبر من خلال ذاته عن «كل القوى الممكنة الإلهية والطبيعية»^(٢). والذي أصبح من خلال إصراره على تجسيد الصورة الإلهية في عالم الإمكاني خبراً لازماً للمبتدأ الإلهي إذ «المبتدأ لولا الخبر لما كان له فائدة ولكن عبثاً الإتيان به»^(٣). هذا الإنسان، دفع السؤال الإنساني إلى أوجهه، وناضل فعلاً من خلال فلسفة مؤمنة في سبيل حرية لا يحدوها الحد، بل يحدها المطلق إن كان المطلق حداً. ولذلك فتجد أنفسنا نوافق عبد الرحمن بدوي في تأكيده على أن «الفكر العربي قد دفع المذهب الإنساني إلى مدى لم تصله أي حضارة أخرى»^(٤).

ذلك أن معنى أن تكون على صورة الله، ليس له في عرف الصوفية العاملين سوى معنى واحد تقريباً: حكم العالم باسم الله، والخلافة على الكون بتأييد الله ونصره. فما إن تتم الصورة، ويستوي الكائن إنساناً، حتى يطالب بالدور وتبدأ الخلافة. قال الحق «أبى يزيد» في بعض مكاشفاته معه «أخرج إلى الخلق بصفتي، فمن رأك رأني ومن عظمك عظمني»^(٥).

ج- الخلافة :

يذهب «ابن عربي» إلى أن الله تعالى قد جعل الإنسان الكامل على صورته لكي يكون قادراً على خلافته تعالى، وعلى النية عنه في تصريف شؤون العالم. وإذا كان المعنى الأساسي للكمال الإنساني، أن يكون الإنسان على صورة الله، فإن الغاية من الكون على الصورة، هي بلوغ مرتبة الخلافة. فالخلافة هي المرتبة الكبرى وهي المطلب الأسنى للإنسان الكامل، وهي التتويج الفعلي لسيرة ذاته نحو تحقيق كل أبعادها الحقيقة التي غرسها الله فيها منذ لحظة خلقها. لقد قال تعالى للملائكة:

«.. أَنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ..»^(٦)

فحدد بذلك الغاية من الوجود الإنساني كله، وأحکم رسم هدف حضور الإنسان فوق الأرض.

1- Badaoui: *l'Humanisme Dans la Pensee Arabe Dans Quelques Figures Et Themes De La Philosophie Islamique*; Paris, Ed. G. p Maisonneuve et larose, 1979; P26.

2- I bid, P. 26.

3- الفتوحات المكية 306/3.

4- A. Badaoui; *l'Humanisme Dans la Pensee Arabe*, P. 26.

5- الفتوحات المكية 2/556.

6- سورة البقرة: الآية 30.

ومنذئذ، أصبح معنى الكمال محدوداً لا لبس فيه. فأن تكون كاملاً معناه، أن تؤدي دورك ك الخليفة لربك، وإن كمالك ينقص بقدر ابعادك عن هذه الغاية. يقول «ابن عربي»: «اعلم أن الكمال المطلوب الذي خلق له الإنسان، إنما هو الخلافة⁽¹⁾. فما هو معنى الخلافة؟

كالعادة لا نجد قولاً واحداً «ابن عربي» في هذا المجال. فرغم أنه واضح في أن الخليفة هو الخليفة الله تعالى، إلا أنه ييز هذا المعنى بطرق شتى. من ذلك أنه يذهب إلى أن آدم باعتباره الإنسان الأول، هو الخليفة وأما ما عداه من البشر فهم خلفاء له هو. يقول «فإنسان الكامل الظاهر بالصورة الإلهية، لم يعطه الله هذا الكمال إلا ليكون بدلاً من الحق. ولهذا سماه الخليفة وما بعده من أمثاله خلفاء له. فال الأول وحده هو الخليفة الحق، وما ظهر عنه من أمثاله في عالم الأجسام، فهو خلفاء هذا الخليفة وبدل منه في كل أمر يصح أن يكون له»⁽²⁾. وفي موضع آخر من «الفتوحات»، ييز الكيفية التي يخرج عبرها الخلفاء من الإنسان الأول الكبير، يقول: «فجعل (الله) الإنسان الكامل خليفة عن الإنسان الكل الكبير، الذي هو ظل الله في خلقه من خلقه. فعن ذلك هو الخليفة، ولذلك هم خلفاء عن مستخلف واحد. فهم ظلاله لأنوار الإلهية التي تقابل الإنسان الأصلي. وتلك أنوار التجلي تختلف عليه من كل جانب، فيظهر له ظلالات متعددة على قدر أعداد التجلي. فلكل تجل فيه نور يعطي ظلاً من صورة الإنسان في الوجود العنصري، فيكون ذلك الظل الخليفة، في يوجد عنه الخلفاء خاصة⁽³⁾ وعلى هذا، فإن الإنسان الخليفة الإلهي، ينشأ عن النور الإلهي المتجل على الإنسان الكل الكبير، هذا الوصف الذي يبدو أن «ابن عربي» يطلقه على الوجود الممكن بكل مكوناته. وبهذا يكون الخليفة، هو الممثل للوجود الممكن، والصورة الإنسانية العيانية التي لا بد أن تكون على صورة الله تعالى، فهو إنسان حيوان لا يستحق بلوغ مرتبة الخلافة ناهيك عن عدم مقدرته على القيام بهذا الدور. «فما كل إنسان خليفة. فإن الإنسان الحيوان ليس بخليفة عندنا»⁽⁴⁾. ولا يربط «ابن عربي» الخلافة بالذكورة أو الأنوثة. فـ«ليس المخصوص بها أيضاً الذكورية فقط. فكلامنا إذن في صورة الكامل من الرجال والنساء. فإن الإنسانية تجمع الذكر والأثني والذكورية والأنوثة إنما هما عرضان ليسا من حقائق الإنسانية لمشاركة الحيوان كلها في ذلك»⁽⁵⁾.

1- الفتوحات المكية 272/2.

2- ن م 280/3.

3- ن م 297/3.

4- «ابن عربي»: عقلة المستوفز ص 365.

5- ن، ن ص

وعليه فإن الخليفة هو الإنسان الكامل الحائز على الصورة الإلهية «فكل كامل خليفة. وما يخلو زمان عن كامل أصلاً، فما يخلو من خليفة وأمام»⁽¹⁾. غير أن الخليفة رغم وجوده اللازم، فإن قلة من البشر يعرفونه، على عكس بقية المخلوقات التي تعرفه حق المعرفة. «فلا يخلو الأرض عن ظهور صورة إلهية يعرفها جميع خلق الله معينة ما عدا الثقلين الإنس والجن، فإنها معروفة عند بعضها فيوفون حقها من التعظيم والإجلال لها»⁽²⁾.

نخلص إذن إلى أن الشرط الأهم، إن لم يكن الوحيد الذي يشترطه «ابن عربي» لكي يبلغ الإنسان مرتبة الخلافة، هو وجوب بلوغه مرتبة الكمال التي تمثل كما أسلفنا في تحصيل الصورة الإلهية. ولا شك أن أهم أبعاد ومعانى الصورة الإلهية ظهرور الأسماء الإلهية في ذات الإنسان، وعدم امتلاكه عن أثر أي اسم منها. لذلك يلح «ابن عربي» خاصة على وجوب أن يكون الخليفة قابلاً للأسماء الإلهية. يقول: «فلا يكون خليفة إلا من له الأسماء الإلهية بطريق الاستحقاق، أي هو على تركيب خاص يقبلها⁽³⁾. إذ ما كل تركيب يقبلها». وانطلاقاً من هذا الشرط بالذات، نبدأ في تلمس أدوار الخليفة المنوطه بمهدته. فالحق تعالى، لن يظهر ما دام قد أوجد الخليفة الذي ينوبه «واحتجب الحق، إذ لا حكم للنائب بظهور من استخلفه فاحتسب عن البصائر، كما احتجب عن الأ بصار»⁽⁴⁾. وهذا الاحتسب الاختياري هو الذي سيهنى للنائب السبيل لكي يقوم بيدوره في خلافة الحق تعالى.

وأول أدوار النائب وأهمها في الوقت نفسه، ظهوره في العالم بأسماء الله وأحكامه ليبقى الحكم على أصله لله تعالى لا لسواء، ويشير «ابن عربى» إلى أن النائب في إظهاره للأسماء الإلهية، وتسيير العالم بواسطتها، يشبه الشمس حين تشع على القمر، فإذا هو بدر منير يقول: « فهو الخليفة الإلهي الذي ظهر في العالم بأسماء الله وأحكامه، والرحمة والقهر والانتقام والعفو كما ظهر الشمس في ذات القمر فأثاره كله فسمي بدرًا. فرأى الشمس نفسه في مرآة ذات البدر، فكساء نوراً سماه به بدرًا. كما رأى الحق في ذات من استخلفه، فهو يحكم الله في العالم، والحق يشهد له شهود من يضيده نور العلم »⁽⁵⁾.

.97 - عقلة المستوفى ص 1

2- ن م، ن ص

3- الضوحاك المكية 441/2

.151/3 م-4

.556/2-5

فالنائب لا يحكم العالم انطلاقاً من الهوى، بل من قاعدة الحق والعدل. وهو في كل تحركاته يراعي جانب الحق فيها، الأمر الذي يجعل منه شاهداً لله حيث حل. وهذا في الحقيقة ما نصت عليه الآيات القرآنية العديدة التي حثت الإنسان على أن يحكم الحق وينجنب الهوى.

إن العبد «أوصاف الحق عنده أمانة»⁽¹⁾. ولا بد له أن يؤدي هذه الأمانة على ما عاهد ربه في موايثيق أولى محكمة، والفاية ينقلب مسخاً لا ينتمي إلى العالم الإنساني، بل يصبح حيواناً من جملة الحيوانات المسخرة للإنسان الكامل.

والخلافة كما يراها «ابن عربي» ت分成 إلى صغرى وكبيرى «فأكبرها التي لا أكبر منها الإمامة الكبرى على العالم. وأصغرها، خلافته على نفسه»⁽²⁾.

أما الخلافة الكبرى على العالم، فتمثل في تسبيح الله «بجميع تسبيحات العالم»⁽³⁾ إعلاناً على إذعان الكون لله تعالى، فلا يوجد جزء من أجزاء العالم إلا والإنسان قد حواه في تركيبه الجامع، ولذلك فإن الإنسان إذ يتوجه إلى ربه، فإنه يوجه معه عالم الإمكان كله للإذعان للحق الواجب، وإعلان عبوديته الكاملة. هكذا تصبح صلاة الكامل الخليفة، صلاة كونية تتجاوز مجرد الفرد لتصبح تأكيداً متواصلاً من قبل الخليفة، أن المملكة ما عنت عن أمر ربيها. وهذه الخلافة الكبرى، هي في الحقيقة مهمة أولى الهمة من الرجال الذين يشكلون أقطاب أهل الدرب الصوفي، والذين آتاهم الله من سعته ما وسعوا به العالم، وتحكموا في حركة ما تحتهم مما استخلفوا عليه، فلم يخطر لهم ببال أن يغيروا حكماً إليها، أو يتجاوزوا سنة من سنن الله في خلقه.

أما الخلافة في العالم الأصغر، فتمثل في «استخلاف الروح في أرض البدن»⁽⁴⁾. فالروح، هذا الموجود الذي لا نعرف عنه سوى أنه:

«.. من أمر ربّي ..»⁽⁵⁾

هو الأجرد ما دام من عالم الأمر، بتدير الجسم الذي خلقه الله من طين الأرض وحمئها المسنون. ولذلك فإن «ابن عربي» لا يتوانى عن دعوة الروح باسم الخليفة في كتابه

1- الفتاحات المكبة 631/2

2- ن م 408/3

3- ن م 771/3

4- «ابن عربي»: التدبرات الإلهية في اصلاح المملكة الإنسانية ص 120.

5- سورة الإسراء: الآية 85.

«التدبرات الإلهية في إصلاح الملكة الإنسانية» حيث توجه إليه بالخطاب باعتباره رأس الملكة الإنسانية وعمادها، ونبهه إلى ما به ينصلح أمر الملكة ووضع فيه على وجه الخصوص، العلاقات التي يجب أن تسود بين كل الأطراف في الملكة حتى لا يجور طرف على آخر، فتؤول الإنسان إلى الخراب، ويأذن عمران ذاته بالدمار.

و «ابن عربي» في كتابه هذا، يكشف عن معرفة عميقة بالذات الإنسانية، وبأدواتها وأهوائها، ولكن بطرق شفائها أيضاً. فيمعرفته لل الخليفة، أي للروح (الجوهر) المسير الحقيقي للذات الإنسانية، استطاع «ابن عربي» أن يؤسس نظاماً لحفظ الملكة الإنسانية يبني على تعاؤن كل أعضائها كل من موقعه. فالعقل وزير للروح الخليفة، لا بد له أن يقرّ به بالقدر الذي يستفيد منه. والحواس نواه الذين يجمعون له أحوال وأخبار الملكة.. الخ وهكذا إلى أن يصل إلى أدنى عنصر من مكونات الكائن الإنساني. وإذا كانت الاستهانة بهذا العالم الأصغر (الإنسان)، هي السمة الغالية على بني الإنسان، الذين يحيون فوضى حقيقة، فلا معرفة لهم بحقائق أنفسهم، ولا علم لهم بمن يحركهم من الداخل، ولا تفرق عندهم بين صوت العقل وبين صوت الروح، بل بين صوت الروح وصوت الشيطان، فإن الصوفية قد كشفوا بالمقابل، عن اهتمام كبير بالإنسان، بكل خفاياه وأبعاده. فاستطاعوا عبر المجاهدات أن يفصلوا بين الخواطر النفسية والأحوال القلبية وميزوا أثناء التجربة، بين قوى الإنسان الأساسية وبين قواه الثانوية، واستطاعوا أخيراً أن يكتشفوا السر الإنساني الأهم، سر الروح. فكانت لحظة الوصول إلى الروح، بداية حقيقة لأن يصبحوا خلفاء، وأن يصيروا نواباً لله في هذه الملكة، التي عظم شأنها وأهميتها الوجود، وأغلب الأنام عن ذلك غافلون. والحقيقة، أنه لا إمكان للحدث مطلقاً عن إنسان خليفة على ذاته نائب عن الله في توجيهها إلى ما فيه صلاحها، ما لم يتجل سر الذات: روح الله المنفوخ في هذا الطين، رحمة به ووعداً، وتؤكدأ لحسن المآب. فإذا ما ظهر الروح وقام سلطانه، حينئذ يبدأ خطاب التكليف. أما قبل ذلك فمرحلة ما قبل الحلم. وكيف للشرع أن يخاطب كياناً تتنازعه سلط وقوى لا إمكان حتى لتمييزها من بعضها؟ لذلك فإن الدرس الصوفي هنا واضح: إن من يريد أن يصبح خليفة على مملكته الإنسانية، فإن له ذلك بشرط وحيد: أن يعلن ظهور سلطان الروح فيه على أي سلطان آخر مهما كان.

وليس الأمر بالهين، على العكس، إنه الخطب الجسيم الذي يتطلب تفرغاً تاماً، وانشغالاً متواصلاً بتصفية الذات، يلهيها عما عداه. وقد ينتصر الروح فتسكن الملكة لسلطانه، وقد يضل الإنسان السبيل، ولكن الأمر الثابت والذي لا يختلف فيه أهل الطريق أن

الممركبة التي تحسم هنا في الذات، هي التي تقرر وضع الإنسان في العالم. فالذى استطاع أن يصل إلى الخلافة على ذاته قادر على أن يقوم بتأبیاء الكون. إذ ليس الكون إلا ذاته في صورة أكبر. والذى لم يستطع أن يتخلص من براثن قوى الدمار فيه، فهو أمام رعب الكون أضعف. وهكذا فالخلافة الصفرى، باب الخلافة الكبرى، وسبيل إليها، الأمر الذى يسمح بالتأسيس المنهجى، ويرسم المسار المنطقي لتحقيق هذا الكمال الإنساني الرائع أن يصبح خليفة الله.

ومن أهم أدوار الإنسان الكامل - الخليفة - كذلك وراثة العلم النبوى ممثلاً في وحي الله تعالى بكل لسان، وصلاً لعالم الغيب بعالم الشهادة.

و «ابن عربى»، لا يعترف إطلاقاً بأن معين العلوم الإلهية قد نصب بانتهاء الرسل. إن الله تعالى كما يراه «ابن عربى»، متكلم على الدوام وهو يخاطب عبيده بكل لسان سواء أكان لسان التصريح أو التلميح، ومبشرة أو عبر حقائق العالم ومكوناته فالذات الإلهية فياضة على الدوام بعطائها المعرفى للإنسان، وليس للإنسان إلا أن يؤمن بهذا، وأن يستعد للقبول «فبان العلوم المنزلة على قلوب الأنبياء لا ترتفع من الدنيا، وليس لها إلا قلوب الرجال»^(١).

وهؤلاء الرجال هم الورثة، أقطاب الأرض وأوتادها، الذين يحفظون الله بهم وجود العالم و يجعلهم محلًا لسره، ومؤئلاً لرسائله التي لا تشاهد في الوجود.

«ففي زمان الرسل، يكون الكامل رسولاً. وفي زمان انقطاع الرسالة، يكون الكامل وارثاً. ولا ظهور للوارث مع وجود الرسول، إذ الوارث لا يكون وارثاً إلا بعد موت من يرثه»^(٢) وهذا يفتح «ابن عربى» ومه بقية الصوفية، باب العرفان على مصراعيه. ويؤسسون كما فعل الشيعة من قبلهم، طريق المعرفة النبوية الذي أعطى دائمًا للصوفية تبريرها كنظرية في المعرفة بمنهج ومقدمة متميزين.

فما هي حقيقة هؤلاء الخلفاء الروحانيين من الأقطاب والورثة الذين يشكلون «دولة باطنية»^(٣). على حد تعبير «نصر أبو زيد»؟ وما هو دورهم في إطار مقوله الخلافة الإنسانية كل؟ لا بد من الإشارة أولاً إلى أن «ابن عربى» يعتبر أن للإنسان دوراً كبيراً في تسخير الكون، وفي تنظيم العالم. ولأجل هذه الغاية، فإن الله تعالى قد انتخب صفوة من خلقه جعل

1- الفتوحات المكية 3/208.

2- ن م 3/270.

3- فلسفة التأويل ص 34.

لهم أمر خلافته على العالم وقوانينه، أولئك هم أولياء الله الذين يذكر «ابن عربي»، أن منهم من يحصره العدد، ومنهم من لا حصر لهم. وعلى رأس طائفة الأولياء هذه، نخبة أخرى من الأفراد، هم الأقطاب والأبدال والأوتاد جعلهم الله خلفاء في ملكه، وأعلى مكانتهم على العالمين.

ويؤكد «ابن عربي» أن هؤلاء الحكام الروحيين، مستورون بمحاجب الصون فلا يعرفهم إلا قلة من البشر. ويتحدث عن لقاءات تمت له شخصياً معهم. أما الصفة الجامدة لكل هؤلاء الأولياء، فهي شعورهم العميق بعبوديتهم لله تعالى وتواضعهم لحكمه، حتى إنك لنجد الواحد منهم «وضييع» المقام في الأرض بينما هو في السماء مسموع الكلمة مجاذب الدعاء، ناهيك عن أنه قد يكون مكلفاً بشأن جلل من شؤون العالم. وعلى رأس هؤلاء السادة من الأولياء المستورين يأتي «القطب» الذي يصفه «ابن عربي» بأنه «المنعمون بجميع الأسماء تخلقاً وتحققاً، وهو مرآة الحق ومجلى النعوت المقدسة، ومجلى المظاهر الإلهية»^(١).

وهو كذلك صاحب الوقت وعين الزمان وسر القدر وله علم دهر الدهور^(٢). أما من حيث موقعه فـ«الغالب عليه الخفاء، محفوظ في خزائن الفيرة ملتحف بأردية الصون»^(٣).

هذا الفيض من النعوت والأوصاف، تؤكد كلها على أن القطب هو الخليفة الأعظم الذي قلد الله تعالى الخلافة الكبرى الكونية. وهذا يقتضي بالطبع، أن يكون قد بلغ مقام الكمال. إذ لا خلافة لمن لا كمال له. ويمكن أن نستشف من خلال أوصاف القطب السمات التي يراها «ابن عربي» دلائل على الكمال الإنساني في أجلى معانيه. إذ ما دام القطب على رأس الكمال من البشر، وخليفة للنبي عليه السلام في قبول العلوم الإلهية عن ربه، فإن اكتمال ذاته يبرز بوضوح لا يوجد في بشر سواه. وأهم علامات الكمال عند «ابن عربي» أمران، الأول قبول الاتصال بكل الأسماء الإلهية حين تكون الذات صورة صافية للذات الإلهية. والثاني، التحكم والاستيلاء على الكون باسم الله، في إطار ما اسماه «ابن عربي» بالخلافة مستلهمًا في ذلك الإرث القرآني والتبوبي.

ومن محمل الظهور على الصورة الإلهية والخلافة الكونية المتضمنة وجوباً للخلافة الصغرى على الذات، تأسيس شروط القطبانية، ويزيل فرد الدهر الذي يمثل الذات الإلهية وينوبها في خلقه، والذي يحكم الكون باسم الله.

1- الفتוחات المكية 573/2

2- ن، م، ن، ص

3- ن، م، ن، ص

ويصر «ابن عربي» خاصه، على أن القطب هو الخليفة الفعلى لله تعالى في العالم. وهو وحده عين الله في الكون حيث إن الله لا ينظر إلا إليه. يقول: «وذلك العبد (القطب) عين الله في كل زمان، لا ينظر الحق في زمانه إلا إليه. وهو الحجاب الأعلى، والستر الأزهى، والقوام الأبهى»^(٤). وباعتبار أن السلطة الروحية على العالم قد تركزت فيه، فإن القطب لا يكون إلا واحداً عليه «تدور رحى السياسات التاموسية المثبتة في مصالح العالم»^(٥).

أما الجيلي فيؤكد متاثراً «بابن عربي» أن الإنسان الكامل هو «القطب الذي تدور عليه أفالك الوجود من أوله إلى آخره»⁽³⁾. وقد مثل الأنبياء أقطاب أزمانهم فقاموا بواجب الخلافة، وأعلتوا تعاليم الله، وحملوا الأمانة: كلمة الله التي أرادها وصلاً له بالإنسان، وسييلاً يهدي العبد إلى ربه. وبوفاة آخر رسول كان لا بد لهذه الكلمة أن تجد من يحملها دائماً، وللروح الإلهي أن يجد محل الأرفع الذي يستقبله. فكان ظهور الأقطاب من الورثة المسلمين الذين ورثوا عنه ~~رسالة~~ أمانة التسبيح الكامل لله، وأمانة تمثيل العبودية المحسنة التي لا ربوبية فيها بحال. ويظهر أن «بابن عربي» ينحو إلى تأسيس تاريخ متصل للأقطاب الورثة، بدءاً مرحلة النبوة ونهايتها مرحلة الوراثة. وكما أن مرحلة النبوة تنتهي عند النبي الخاتم محمد ~~رسول~~، فإن الوراثة يتواترون إلى حد ظهور ختم الوراثة المسلمين، والذي يirth العرفان النبوى المحمدى خاصه. ويعلن «بابن عربي» تلميحاً أحياناً وتصرحاً في أحياناً أخرى، أنه هو نفسه هذا الختم المحمدي الذي أرادت له السماء أن يكون خاتمة الوراثة المسلمين حيث لا إمكان لظهور وارث من بعده إلا عبره هو، أو بعبارة أخرى يستعملها هو «على قدمه». يقول مؤكداً على أنه الوارث الأخير:

في كل عصر واحد يسمى به **أنا لباقي العصر ذاك الواحد**⁽⁴⁾ ويعلل بلوغه هذا المقام بوصوله إلى خصوصية نبوية. يقول «وذلك أني ما أعرف اليوم في علمي من تحقق بمقام العبودية أكثر مني، وإن كان ثم، فهو مثلي. فإني بلغت من العبودية غايتها، فأنا العبد المحسن الحالص، لا أعرف للريوبية طعماً»⁽⁵⁾. هنا أيضاً تبرز العبودية كأهم صفة تؤسس الكمال الإنساني وتهيئ لمرتبة الخلافة الكبرى.

.555/2 المكية الفتوحات -

.86/3 م-2

3- العيلي، الإنسان الكامل 462

4- الفتوحات المكية 41/3

5-ن، ن، ن

ويرز «ابن عربي» في موضع آخر، أن اختصاصه بختم الولاية المحمدية إنما كان نتيجة عهد وداعه. فقد عاهد ربه على ألا يكون في مقام يبعده عنه، ودعاه إلى أن يخصه بمقام رفيع فأجابه الله إلى ذلك. يقول: «وانما علقت نفسي مع الله أن يستعملني فيما يرضيه ولا يستعملني فيما يباعدني عنه. وأن يخصني بمقام لا يكون لمتبع أعلى منه، ولو أشركتني فيه جميع من في العالم لم أتأثر لذلك. فإني عبد محض لا أطلب التفوق على عباده.. فخصني الله بخاتمة أمر لم يخطر لي ببال^(١).

وللختم المحمدي خصائص وقدرات لا توجد في غيره. فهو أولاً وبالذات، «أعلم الخلق بالله، لا يكون في زمانه ولا بعد زمانه أعلم بالله وبموقع الحكم منه.

فهو والقرآن أخوان، كما أن المهدى والسيف أخوان^(٢). عليه، فإن الختم هو قرآن ثان، إنساني يجسد الكلمة الإلهية. وقد سبق أن لاحظنا أن هذا الدور، هو نفسه الذي يمثله محمد صلوات الله عليه. فهو عليه السلام، قرآن يمشي على الأرض. وبما أن الختم يعيد الدور المحمدى، فهو يعيد في الوقت نفسه محمداً عليه السلام، ويحييه بإحياء مقامه، فهو صورة محمد صلوات الله عليه. وباعتباره وارثاً محمدياً، فإن الختم المحمدي يستطيع تبعاً لقامت نبيه المهيمن، أن يتصل بكل الأنبياء وكل المؤمنين، ويقدر على أن يتكشف على الدرج النبوى من أوله إلى منتها، بل إن ذلك هو معنى ختمه للورثة. فعند الوارث الأخير، يوجد كل الميراث والميراث هو هذا الدرج الإيمانى الحالى. يقول الختم ومعنى «ابن عربي» وشاهدت جميع الأنبياء كلهم، من آدم إلى محمد عليهم السلام وأشهدنى الله تعالى المؤمنين بهم كلهم، حتى ما بقي منهم من أحد ومن كان ويكون إلى يوم القيمة خاصهم وعامهم^(٣).

بذلك يتحقق لوارث محمدى، أن يعيد قصة محمد على وجه عجيب من الكمال والدقة. وبذلك أيضاً يكون لرسالة محمد عليه السلام معنى. فلا معنى لرسالة الرسول إن لم تجد مطبيقاً بارعاً، ولا معنى لحياته إن لم تتمكن استعادتها.

وهنا أيضاً، تبرز واقعية ثورية جديرة بالتأمل والاعتبار. ففي حين وقع تناول حياة محمد عليه السلام تواولاً أسطورياً في أغلب نواحي الثقافة الإسلامية (تاريخ سير...)، وفي الوقت الذي نظر فيه أغلب المسلمين إلى محمد ككائن يستحيل الاقتراب من مقامه، نجد «ابن عربي» يقترب من هذا النبي اقتراباً لا مزيد عليه، ليفهم سر عظمته، وليعلن أنه سيعيد تجسيد

1- الفتوحات المكية 323/3

2- نـ مـ 329/3

3- نـ مـ 323/3

شخصيته في حياته هو الشخصية. لذلك لم يكن غريباً أن يطلب «ابن عربي» هذا المطلب الذي ذكرناه، وهو بلوغ أرفع مقام يمكن أن يبلغه تابع محمدي. ألم يطلب محمد قبل ذلك بالحال أن يبلغه الله أرفع مقام يمكن أن يبلغهنبي؟

وإذا كان البعض يرون في قول «ابن عربي» أنه الختم المحمدي، ادعاء واستعلاء هو نتاج لاختفاقات واقعية، ولحصر نفسي أكثر منه علامة على سلامه العقل والروح، تماماً كما حاول بعضهم من قبل تفسير حياة النبي عليه السلام، بعزو أطوارها إلى اضطرابات تفسيرية ليس إلا، فإننا نعلن دون أن نناقش صحة ادعاء «ابن عربي» هذا، أنه يدل فعلاً على ظهور شخصية تشعر بمقدرتها التامة على تحقيق ما تريد، وتؤمن بأنها صاحبة القرار في اختيار حظها من الحياة. إن الدعاء العظيم هو كالحلم الكبير، من سمات عظماء الرجال عبر العصور، ومن علامات ظهور الإنسان الحر الذي حرر وجوداته، فاشتاق إلى المستحيل نفسه. وفي نقطة المستحيل، كان الله حاضراً ليلبي الدعاء، دعاء عبد «كله لله»⁽¹⁾. وهذا عاين «ابن عربي» في رحلته الذاتية إلى ربه، مقامه المحمود، وبلغ مرتبته الكاملة. فاستوي فرداً، خليفة، هو واحد الدهر وخاتم الأمر فأنشد:

أنا الحيي لا أكنى ولا أتبادر
أنا العربي الحاتمي محمد
لكل زمان واحد هو عينه
وأني ذاك الشخص في العصر أوحد
وما الناس إلا واحد بعد واحد
حرام على الأدوار شخصان يوجد
أقبال عصيات الزمان بهمة
تذلل لها السبع الشداد وتخمد
مؤيدنا فيه على كل حالة
إله السماء وهو النصير المؤيد
وما ذاك عن حق ولكن عناء
أتستني وحادي ترروم وتجهد⁽²⁾.

1- الفتوحات المكية 60/4

2- «ابن عربي» الديوان ص 44-45

ونظراً إلى أن الخلافة هي مرتبة ودور في الوقت نفسه، فلا بد لل الخليفة الذي أنابه الله على العالم، أو على الملكة الإنسانية، من قوة تمكنه من القيام بهذا الدور.

وترجع المقدرة التي يتمتع بها الخليفة إلى أمرين، الأمر الأول، سعيه هو نفسه عبر درب الكمال إلى تجاوز الضعف الإنساني وما سماه «ابن عربى» «خور الطبيعة»، وذلك بالمجاهدات والرياضات النفسية، الأمر الذي يمكنه في النهاية، من أن يشعر بقدرة حقيقة على حكم نفسه وعلى حكم العالم، ما دام قد تخلص من سيطرة كل القوى الأخرى التي تقف سداً بينه وبين الوصول إلى ذاته الحرة الفاعلة.

وأما الأمر الثاني فيتمثل في التأييد الإلهي، حيث إن الوصول إلى مرتبة الخلافة ليس نتيجة المجاهدة فحسب، وإنما هو عناء إلهية بمن شاء من عباده، وتوفيق رباني ليس إلا.

لذلك، فقد نسب الله لنفسه التولية والاستخلاف عندما توجه إلى عبده داود قائلاً:

﴿إِنَّا دَأْوُدَ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَبْغِي
إِلَهَى فَيُفْضِلَكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضْلُلُونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا
يَوْمَ الْحِسَابِ﴾⁽¹⁾

وأول مظاهر التأييد الإلهي لل الخليفة، تمكنه من خصائص اسمه، تعالى «الملك» الذي به يقدر على تصريف أمور المملكة، وعلى فرض هيمنته على كل ما تحت نظره «وقد لاك الله الملك، وأعطاك اسمأً من أسمائه فسماك ملكاً مطاعاً فلا تجر»⁽²⁾.

ومن تأييد الله للكامل الخليفة أيضاً، تمكنه من اسمه تعالى «المكون».

ولذلك فهو قادر على التكوين أسوة بالله تعالى، الذي يقول للشيء كن فيكون. يقول «ابن عربى»: ولم يرد نص عن الله ولا عن رسوله في مخلوق أنه أعطى «كن» سوى الإنسان خاصة، فظهر ذلك في وقت النبي ﷺ في غزوة تبوك، فقال كن أبا ذر فكان أبا ذر⁽³⁾. معنى ذلك، أن الكامل قد استطاع عبر ما أسميناه توحيد الإرادتين، الإلهية والإنسانية أن يفعل بالإرادتين جميعاً، فلم يعد في إمكان ممكناً أن يمتنع عن تأثيره. ولذلك فإن القوى التي زود بها الكامل، هي من النفوذ والفاعلية بحيث لا يمكن تسميتها إلا بكونها إلهية.

1- سورة ص: الآية 26

2- الفتوحات المكية 76/3

3- ن م 295/3

يصف «ابن عربي» العارف الجبرائيلي من الحضرة المحمدية وهو أحد منازل هذه الحضرة الواسعة قائلاً: «أعطي صاحب هذا المقام، من القوى المؤثرة في العالم الأعلى والأسفل، ألفاً ومائتي قوة. قوة واحدة منها لو سلطها على الكون أعدمته»⁽¹⁾. ولا يختلف الجيلي عن «ابن عربي» في تأكيد حصول الكامل الخليفة على قوى إلهية لا محدودة. يقول ثم إن تصرفه (الكامل) في الأشياء لا عن اتصف، ولا عن آلة، ولا عن اسم، ولا عن رسم، بل كما يتصرف أحذنا في كلامه وأكله وشربه»⁽²⁾.

وهذا القول يعني أن القدرة لم تعد صفة مضافة، وإنما أصبحت خاصية ذاتية للكامل. فلا يستعصي عليه شيء أبداً «تجذب حقائق الموجودات إلى امثال أمره، انجداب الحديد إلى حجر المغناطيس. ويقهر الكون بعظمته، ويفعل ما يشاء بقدرته، فلا يحجب عنه شيء»⁽³⁾. لا شك أن قدرة مثل هذه، لا يمكن أن تكون سوى قدرة إلهية المصدر. فلا يقدر المخلوق أن يهيمن بهذا الشكل المطلق على العالم دون أن يكون إليها. وفعلاً، فإن «الجيلي» يشير إلى أن هذا التأثير الكبير الذي يملكه الإنسان الخليفة إنما مصدره، قيام لطيفة إلهية فيه بعد فائه عن نفسه.

«فاللطفة قد تكون ذاتية وقد تكون صفاتية. فإذا كانت ذاتية كان ذلك الهيكل الإنساني هو الفرد الكامل والغوث الجامع. عليه يدور أمر الوجود، وله يكون الركوع والسجود»⁽⁴⁾.

إن الخليفة لا يتصرف في حدود إرادة وقدرة إنسانيتين، وإنما هو يستمد من بحر القدرة الإلهية التي لا يستحيل عليها محال. أما السبب الذي من أجله مكن الله الإنسان من قدرة بهذا الحجم، فلكي يكون فعلاً على صورة الله. إن الله تعالى لا يمتنع عن قدرته محال، ولكي يكون الإنسان على صورة الله، فيجب لا يمتنع عن قدرته ممكناً. وبهيمنة الإنسان على كل العالم الممكن، يستطيع أن يرسم صورة لمعنى هيمنة الله على المحال. يقول «معيي الدين»: «لا يمتنع عن قدرته (العارف) ممكناً، كما لا يمتنع عن قدرة خالقه محال، ليصبح الامتياز»⁽⁵⁾. بذلك يقابل الإنسان الكامل بقدرته الشاملة في عالم الممكن، قدرة خالقه الشاملة في كل الوجود، الذي يشمل طبعاً، الممكن والمحال.

1- الفتوحات المكية 2/15.

2- الجيلي: الإنسان الكامل 2/48.

3- ن، م 1/44.

4- ن، ن، ص

5- الفتوحات المكية 2/318.

وسواء أكانت هذه السلطة المطلقة في عالم الإمكان ناتجة عن حلول جزء الهي في الكامل كما قال «الجيلي»، أو عن مقتضى كون الإنسان على الصورة الإلهية كما أكد «ابن عربي»، فإن الثابت أننا في كلتا الحالتين أمام مخلوق عجيب، لم يتحرر من كل السلطات فحسب، وإنما أصبح هو بذاته سلطة حاكمة على كل ما تحتها، ولم يكتف بضرب كل أشكال اليمونة التي يمكن تصورها في العالم، بل امتلك هو خاصية اليمونة على كل شيء يخص عالمه، الأمر الذي يسمح له أخيراً، بأن يبرز آخر تحل إلهي وأهمه: أن يكون مطلقاً في ذاته وعالمه، كما أن الله تعالى مطلق في ذاته والعالم. فالعالم كما يقول «محمد إقبال» مستلهماً كل هذا الإرث الصوفي: «تراث للمؤمن المجاهد، لا يشاركه فيه أحد. ولا بعد مؤمناً كاملاً، من لا يعتقد أن العالم خلق له»⁽¹⁾. وقد يجدر أن نتساءل: هل نحن هنا أمام إله يتأنسن، أم نحن بالتحديد إزاء إنسان يتأله؟

ونجيب: إن هذا الحدث الكوني المتمثل في ظهور الخليفة، قد تم بالواقعيتين معاً: بتأله الإنسان عندما سعى في درب الكمال طالباً كينونته الكاملة ومصراً على أن يكون على صورة الله تعالى. إذ ذاك حدثت الواقعية الثانية، فتأنسن الإله لما تنزل صورة مطلقة في عالم ليس مطلقاً أصلاً. وذلك في تقديرنا، معنى الإعجاز القرآني الذي تنزل كلمة مطلقة في لغة محدودة، ومعنى أبداً في عالم فان، وإنساناً كاملاً في ذات محدثة أصلاً ومبداً.

لقد حكم أغلب الدارسين على مرتبة الإنسان الكامل «الذي يشعر بامتلاك القدرة الكلية والحضور الكلي، والعالم الكلي، أي امتلاك كل شيء»⁽²⁾ لأنها شطحة صوفية واهمة. حيث قال «علي حرب» مستنتجاً: «ولا شك أن الصوفية وهم»⁽³⁾ ولكنه اعتبره في الوقت نفسه، وهو محراً يشعرنا بسيادتنا المطلقة على أنفسنا وبألوهيتنا»⁽⁴⁾.

أما نحن، فنجد أن نشير هنا إلى أهم ما يكشف عنه هذا «التآله» الصوفي. إنه يدل على فتح كل أبواب الرغبة الإنسانية إلى حد الوصول إلى النهاية، إلى تلك الرغبة الأولى الحرام

«..أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ»⁽⁵⁾

1- الندوى: رواية إقبال ص 55-56

2- على حرب: التأويل والحقيقة ص 87

3- ن. م، ن ص

4- ن. م، ن ص

5- سورة الأعراف: الآية 20

مع ما يعنيه هذا من قضم كل أبعاد الذات إلى حد ينافي معه الحديث عن لا شعور مخبأ، بل يستوي الإنسان شعوراً واحداً بأمر واحد: إنسانيته الكاملة التي تحوي كل شيء، أي كل ما يمكن أن يتصوره متصرّف مما يضمه عالم الإمكان.

وإذا كان آدم قد أخطأ عندما استجاب لنفس الرغبة في المرة الأولى، فلأنه أرادها من دون طريق، ومن غير عرق. أما إذا كرر الرغبة نفسها وهو فوق الأرض، فله ذلك بشرط واحد: أن يمد حبلًا من الأرض إلى السماء. ذلك هو المعنى الأساسي والمركزي للكمال الإنساني في فلسفة «ابن عربي»، وفيه عرض عديد الصوفية من الذين تأثروا به خاصة. فالكمال، أن تسعى إلى الكمال. وحقيقةك، ما تصنّعه وتتجزّم. وذلك كله انتلاقاً من الإيمان بأنك ما أنت عليه، وأنك «لست سواك»^(١). فكن في شرط الكمال، تكون كاملاً. أما إن تابعت الشرط الحيواني، فأنت الإنسان الحيوان.

وإذا ذاك، فإن الماهية الأصلية التي حكم الله بها الإنسان تمثل في أنه الكائن الذي لا ماهية له إلا ما يصنّعه من نفسه، ولا وجود له إلا حيث يتواجد بذاته.

وبما أن الله تعالى قد اعتبر الإسلام أحسن القول وأوضح الطريق لما قال:

«وَمَنْ أَحْسَنْ فَوْلَأَ مِنْ دُعَا إِلَيْهِ اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ»^(٢)

فإن الكمال في تأويله الأوضح والأصنفي، هو أن تكون مسلماً ملتزماً برسالة الإسلام الخالدة، والمخالدة لأتباعها في الوقت نفسه. ذلك ما تقطن إليه «محمد إقبال» باليمن العميق وشاعريته الأصلية، عندما أعلن أن المسلم هو «رسالة الله الأخيرة فلا يعتريها النسخ والتبدل»^(٣). وما ذلك إلا لكماله من كل الوجه، ولبلوغه مرتبة الوعي التام، والالتزام التام، ولكماله أيضاً بالحقيقة الإنسانية. يقول «أبو الحسن التدوبي» متحدثاً عن معنى الكمال عند إقبال «إن الإنسان الكامل الذي وجده محمد إقبال، فوجد فيه ما كان ينشده من معاني الإنسانية، والقوة والحياة والجمال، والكمال، هو (المسلم) لا أقل ولا أكثر»^(٤).

والحقيقة أن هذا الاكتشاف، هو بالفعل كما أشار إليه «التدوبي» مفاجأة حقيقة، مفاجأة تعلن لل المسلم أنه عبد الله الكامل المرضى من السماء، الظاهر بصورة الله، والمؤيد بالاستخلاف وبقدرة الله التي لا يند عنها شيء في الأرض وفي السماء.

1- الفتوحات المكية 76/3

2- سورة فصلت: الآية 33

3- روانع إقبال ص 55

4- ن، م، ص 52

2- مقوله الإنسان الكامل: نحو تأسيس شروط الإبداع:

نحاول الآن أن ننظر إلى مقوله الإنسان الكامل من حيث أثرها الفعلى في الواقع الفردي والاجتماعي للإنسانية، ومن حيث إمكانات انسجامها مع شروط الكينونة الإنسانية، ككينونة محدودة بحدود الأرض وحدود التاريخ ونود أن نصل في ما سنعرضه من تحليل إلى الإجابة عن السؤال التالي: هل أن فكرة الإنسان الكامل تدل على ظهور الإمكانية، إمكانية الإنسان في البعد الوجودي والحضاري، أم أنها علامة على انهيار البنية الواقعية للذات، ودليل على زوال الشروط الحضارية للإبداع، الأمر الذي يجعل منها في أحسن الأحوال شطحة حادة من شطحات الصوفية؟

لقد رأينا أن الإنسان الكامل هو الذي عرف حقيقته، ووصل إلى ذاته الأصلية إلى نفسه، التي يؤكد الصوفية أن من عرفها فقد عرف ربه. وبمعرفة الإنسان لربه، ينطلق الدور، دور الاستخلاف الذي أكد «ابن عربي» أنه استخلاف على الملكتين الكونية والإنسانية، أي إنه إمكانية في اليمنة باسم الحق على العالم وعلى الذات.

وإذا كان الإنسان يستطيع أن يبلغ هذه المرتبة حقاً، فماذا يستطيع أن ينجز وقد استوى خليفة على مستوى العالم وعلى مستوى الذات؟ والام تتحو وتهدف إرادة كاملة، وقدرة لا حد لها، يخضع لها كل عالم الإمكان؟

كل هذه الأسئلة تدفعنا إلى محاولة كشف تجليات الكمال، وإلى مسألة سر الكمال عن مقاصده وأهدافه. حينئذ قد نشعر على إجابة لسؤال آخر نراه مهما أيضاً، وهو هل كان «ابن عربي» خاتماً لمرحلة حضارية وتتوياجاً لجهد الإنسان المسلم على مدى أكثر من ستة قرون، أم أنه يمكن أن يكون مع كل ذلك، وعدا بالبداية ومنطلاقاً طال تجميده لتأسيس بوادر حداثة راهنة، مثلاً هو الشأن بالنسبة لابن خلدون؟

لا بد لنا حينئذ من أن ننظر أولاً في حدود الكمال التي نراها تمثل إلى حد بعيد، حدود الإبداع نفسه، تماماً كما يمثل الحد الأقصى للكمال، الحد الأقصى للإبداع، لنكشف بعد ذلك عن أهم معانٍ للإبداع وتصويراته في عرفان «ابن عربي»، منتهين إلى توضيح موقع الكمال المبدع من الوجود عموماً.

أ- حدود الكمال:

يتضح لنا من محمل ما قدمنا، إن الإنسان الكامل كما يقدمه «ابن عربي»، قد استطاع تكسير وتحطيم كل الحدود الوجودية والمعرفية التي تقف أمام ظهوره كمشهد كامل لعالم الإمكان.

فعلى المستوى الوجودي، ظهر الكامل على صورة الله، الأمر الذي يعني احتواءه على بعدي الحق والخلق في تكوينه. فكان صورة للوجود، يرى الحق صورته في مرآة الكامل كما يرى الخلق صورته فيها كذلك. فكان ذلك المقام مقاماً متميزاً في الوجود. فواضح أن الكينونة على الصورة إذاً، تضمن ظهور الإنسان الكامل بجمعية الوجود، الأمر الذي يدل على أن صلته بالوجود ليست صلة محدودة، وإنما هي صلة استيعاب وضم. فكل الوجود يجد أبعاده في ذات الكامل، ولكن الكامل لا تبرز أبعاده إلا بجمعية الوجود. أما على المستوى المعرفي، فقد تبين لنا أن الإنسان الكامل هو وارث العلم النبوى والعرفان اللدنى. فهو لذلك يمتع من معين العلوم الإلهية، وتفيض على قلبه التجليات الريانية التي لا تنتهي، حتى أنه يرث على هيئة ربه. فهو كل لحظة في حال، كما أن ربه كل يوم هو في شأن. ولا شك أن الذي وصل إلى عين التجلی، وإلى مرحلة الكشف الإلهي لم يعد داخلاً تحت حصر وسائل الإدراك ومحدوديتها. فقد أصبح يدرك الأمور مكاشفة وعياناً، لا عبر الواسطة والبرهان. وبهذا تكسر حدود المعرفة أمام الكامل، ليطمح إلى معرفة شاملة بكل العالم، عالم الغيب وعالم الشهادة، ولن يكون الواسطة في التأليف بين علوم الأرض وعلوم السماء. هذا الإنسان بذات تحوي كل العالم، ويرث نص�ت فيه التجليات الريانية، هو بالضرورة كائن لا محدود. يقول «ابن عربي» معبراً عن انتفاء الأبعاد في ذاته:

فلا شرق ولا غرب لذاتي وليس لها الأمام ولا الوراء»^(١).

أما عبد القادر الجزائري، فقد بلغ من الاكتمال مرحلة لم تعد الكلمات تستطيع أن تعبّر عنه، فاتحد فيه المعنى والتقيّ في كل شيء، حتى لقد أصبح مجمع النقيضين إذ لا تتفاوض في الكمال، وإنما يشكو التناقض من ترك في ذاته مجالاً وفراغاً يفعل فيه أحد المتقاضين. يقول معبراً عن حالة الاستواء هذه:

أنا حق أنا خلق أنا عبد أنا رب
أنا عرش أنا فرش، أنا نار أنا خلد
أنا ماء أنا نار، وهو أنا صلد
أنا كم أنا كيف، أنا فقد أنا وجد
أنا وصل أنا فصل أنا قرب أنا بعد
أنا ذات أنا صف، أنا قبا، أنا بعد⁽²⁾

¹- ابن الحزم، لطائف الأدب، ج 1، ص 162.

² الحزائر: المواقف في التصوف ص 25.

ويدلنا هذا المقام، على وصول الإنسان الكامل إلى مرحلة أصبح يرى فيها ذاته في محض حقيقتها، دون أن تقتربن لديه بمجلٍّ معين يراها عن طريقه لأن الإنسان إذا وصل إلى الحقيقة، ركز على الجوهر ونسى المظاهر، وفني في الحق ولم يكتثر للمراتب، الأمر الذي يؤكده «ابن عربي» في قوله «فالعارف من عرف ذاته من غير مجلٍّ. وإن كان بهذه المثابة، لم تؤثر فيه المراتب إذا نالها»⁽¹⁾.

لذلك، فإن حد الكمال هو بلوغ جوهر معنى الإنسانية. هناك حيث لا توجد إلا البوة بسيطة وساذجة في الوقت نفسه، أي لا تعقيد فيها ولا زيف. إذ ذاك يمكن للكائن أن يرى ذاته بشكل كلي. ولكن ما هو المعنى الأعمق لحقيقة الإنسان؟ والجواب الذي نجده لدى «ابن عربي» ومن قبله لدى الغزالى، إن حقيقة الإنسان تمثل في روحه التي تعتبر من عالم الأمر لا من عالم الخلق. وبوصول الإنسان إلى سر الروح، يصل إلى السر الذي يجعل منه كائناً لا محدوداً. فلا حد لعلوم الروح التي تستطيع الاتصال بعالم الغيب. وقبل ذلك، لا حد لوجود الروح التي لا تموت ولا تقى، بل تستحيل أبداً في مسارها القديري إلى ربها.

وإذا كان ظاهر الإنسان الكامل يربطه بالحياة الدنيا، فإنه من حيث روحه يحيا الحياة الأخرى، وينعم في جنة ونعم مقيم منذ لحظة الاكتشاف لروحه المدبر.

يقول «ابن عربي»: «إن العارفين.. قد حولهم في بواطفهم في النشأة الآخرية، لا بد من ذلك»⁽²⁾.

وهكذا يفتح الإنسان من خلال روحه، على الأبدية من ناحية، وعلى العرفان اللدني من ناحية أخرى، فيدخل في شرط الكمال، ويكسر كل دعائم المحدودية في كيانه.

أما العلاقات التي تدل على بدء الانعتاق وعلى الانفتاح الحقيقي على المطلق، فعديدة، وهي كلها تشير إلى تمكّن الكائن من الشعور ومن ممارسة حرية بلا حدود. فالكمال يسمع خطاباً واحداً محدوداً، بل هو بفعل استعداده التام لقبول المعارف مهما كانت، يستطيع السمع للخطاب العام «وهو كل كلام يدركه سمعه من كل متكلم في العالم.. وهذا من صفات الكلم من الرجال»⁽³⁾.

1- الفتوحات المكية 3/23.

2- فصوص الحكم 1/186.

3- الفتوحات المكية 4/233.

ولقد رأينا أن الكامل يسبح الله بكل تسبيحات العالم، إلا أن التسبيح نفسه يصبح غير ذي جدوى ما دام الشهود لازماً، والحق متجلياً للكامل على الدوام، ولذلك فعبادته من غير تسبيح «ف الحكم الشهود له لازم، فهو أكمل الموجودات معرفة بالله وأدومهم شهوداً له»⁽¹⁾. ويشير «ابن عربي» إلى أن عبادة الله على الشهود، هي أرفع العبادة عندما اعتبر أن إبراهيم عليه السلام ما دعا ربه إلى أن يربه كيف يحيي الموتى إلا ليعبده على اليقين والمكاشفة. «قال: لم طلب رؤية الإحياء مع ثبوت الإيمان؟ قلت «ابن عربي»، ليجمع بين العلم والعيان»⁽²⁾.

وهكذا يزول أمام الإنسان أكبر العوائق على الإطلاق وتعنى الحجاب الفاصل بين الغيب والشهادة، سواء في ذاته أو في العالم. فإذا ما زال هذا الحجاب، أمكن الحديث حينئذ عن هوية مطلقة لا يحد وجودها، ولا يمتنع عن علمها معلوم.

وهذا الإنسان الذي تحول في باطنه إلى النشأة الأخروية⁽³⁾. بكشفه عن المغيوب، هو إنسان بشرط جديد، إنسان كاملاً كتمل فيه بعده، واستخلاص حقيقته الموحدة من عالميه، وهو أخيراً الإنسان الذي يؤكّد «ابن عربي»، أنه المخلوق الذي أصبح قادراً على أن يظهر على صورة الاسم الله الخالق، بامتلاكه لخاصية الإبداع، فالإبداع في العالم الإنساني هو صنع الخلق على المستوى الإلهي.

بــ الكامل المبدع :

يعرف «ابن عربي» الإنسان الكامل بأنه الوارث للعرفان النبوى، والذي يعمل على أن يعبد بالحال وبالأقوال وبالأفعال، حياة النبي ﷺ. ونحن نعلم أن كلنبي مرسل قد أيده الله بمعجزة أو بعدة معجزات تظهر على يديه، علامة على صدقه ودليلًا على حقيقته. ويصف لنا القرآن مواقف إظهار المعجزات على أنها مواقف تتسم ببلوغ التحدى ذروته بين النبي وبين معارضيه. وفي لحظة بعينها تتبع من صوت الغيب كلمة واحدة «كن» فظهور المعجزة، وبهت الذي كفر.

ذلك هو الإعجاز الذي يدل على ظهور النبي بقدرة خارقة للعادة، ولا يستطيع معها العالم إلا أن يرضخ وأن يعترف، فإن لم يفعل فمن تعنت وبغي على الحق لا قيمة لهما. فالإعجاز

1- الفتوحات المكية 3/153.

2- «ابن عربي»: الإسراء إلى المقام الأسرى ص 202.

3- راجع فصوص الحكم 1/186.

هو أن يأخذ النبي عن الله تعالى قدرته ليظهر بها أمراً خارقاً لا يقدر بشر غير مؤيد بالله أن يأتي به.

وبما أن الإعجاز خاصية نبوية، فإنه يتوقف بانتهاء الرسالات. غير أن الصوفية أصرروا على نصيبيهم من هذا الميراث النبوى، حتى يتم لهم إظهار سنن وأعمال الرسول على وجه من الكمال. فأعلنوا أن الله يؤيد أولياءه أيضاً لأن يظهر على أيديهم خوارق أسموها كرامات.

ولقد تناولت اهتمام الصوفية بالكرامات، واختلف تقديرهم لدورها في حياة الصوفي ف منهم من اعتبرها دليلاً للتوفيق الإلهي وعلامة على بلوغ قمة الولاية إلى درجة أن أصبح الطريق الصوفي عندهم مبنياً على إظهار هذه الكرامات من قبل «الشيخ» وعلى السعي إلى تحقيقها من قبل المربي. أما كبار الصوفية، فلم يكتترثوا بهذه الظاهرة، وتقادوا دائماً، أن يظهروا بمظهر يشذ بهم عن بقية الخلق. واعتبروا أن غاية الطريق تسوير القلوب بالتجليات مع بقاء الظاهر على ما هو عليه، كتماً للسر وأنساً بالله لا بسواء.

ورغم أن «ابن عربي» قد تحدث عن كرامات عديدة صدرت عنه هو شخصياً، وذكر كرامات أخرى عاينها من بعض مشائخ الصوفية، إلا أنه بين في أكثر من موضع أن الكرامات ليست ذات قيمة أساسية بالنسبة للعارف، وأن أهم كرامة للصوفية، هي ما يفتح الله عليه من الكشف والتجليات وهو في هذا يعبر عن إيمانه الشديد بأن قيمة الإنسان في مدى معرفته بالحقيقة.

لذلك فإن القوة الأساسية و «الكرامة»، الأهم التي يعتبرها «ابن عربي» رمزاً لرفعة الصوفية، وعلامة على متابعته لدرب النبوة، هي الفهم عن الله. والفهم عن الله تعالى عند الصوفي، يوازي العلم الإلهي الذي يزود به الأنبياء عليهم السلام. يقول «ابن عربي» فللرسل صلوات الله عليهم وسلم لهم العلم، ولنا الفهم، وهو علم أيضاً^(١).

لقد تزل محمد صلوات الله عليه بالمعجزة الكبرى: قرآن الوجود الذي جلى الحقيقة وتزل

»..بِئَنَا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدَى وَرَحْمَةً وَشَرِي لِلْمُسْلِمِينَ«^(٢)

وإذا كان من المتفق عليه أن القرآن يحوي الحكمة كاملة ويستوعب ذكر الإنسان على وجه الكمال والتمام، إلا أنأخذ هذا الدرس واستيعاب هذا الذكر، لن يكون أبداً سوى فهم شخصي. فكل محاولة للاتصال به، هي قراءة وفهم، وتأويل، رغم إصرار عديد

1- الفتوحات المكية 52/3

2- سورة النحل: الآية 89

الفقهاء والمفسرين على أنهم لا يفعلون سوى إظهار معانٍ القرآن على ما هي عليه في بعض أفهامهم وتقاسيرهم.

وينظر «ابن عربي» إلى صلة الإنسان العارف بالقرآن على أنها علاقة إبداع. فالقرآن هو الحق الثابت، والعارف يقوم بمحاولة استيعاب هذا الحق وتفصيله، والنظر إليه من زوايا عديدة. فكأننا أمام فنان يستمد من هيولى صلصالية أمامة، قطعاً صغيرة، ويشكل منها صوراً وتماثيل لئن اختلفت في جماليتها ومعناها وأبعادها، فهي تلتقي كلها في كونها إبداع هذا الفنان.

كذلك العارف، ينظر إلى القرآن على أنه بحر الحقيقة الذي لا يحد والذى لا بد من العبور إليه والغوص في أعماقه لاستخراج كنوز الحكمـة، وإعادة الاكتشاف للأعمق من جديد.

يقول «ابن عربي»: «فكل ما هم فيه العلماء بالله، ما هو إلا فهمهم في القرآن خاصة. فإنه الوحي المعصوم، المقطوع بصدقه لا يأتيه الباطل من بين يديه فتصدقه الكتب المنزلة قبله، ولا من خلفه، ولا ينزل بعده ما يكذبه ويبطله. فهو حق ثابت»⁽¹⁾. فالقرآن هو الحق الكامل المطلق عن الاعتبارات.

والعارف هو الذي يبدع عن طريق هذا الحق المنزـل، منظومته الذاتية في الخلاص ورؤسـس بواسطـة شروط تحقيق الخلافـة الكونـية.

فليس العـرقـان كـمـقولـة في الـوـجـود إلا تعـبـيراً عن مـسـيـرة كـامـلـة وـعن مـعاـشرـة حـمـيمـة تـتمـ بينـ الـعـارـفـ وـبـيـنـ الـقـرـآنـ يـكـتـشـفـ عنـ طـرـيقـهاـ ذـاـهـ وـالـعـالـمـ. ولـذـكـرـ فـيـنـ «ابـنـ عـربـيـ»ـ يـؤـكـدـ أنـ مـعـارـفـهـ التـيـ يـحـمـلـهاـ وـالـتـيـ مـضـمـنـهـاـ مـؤـلـفـاتـهـ، لـيـسـ سـوـيـ نـتـائـجـ الـحـكـمـةـ الـإـلـهـيـةـ الـقـرـآنـيـةـ. هـكـذاـ يـكـوـنـ الـقـرـآنـ مـنـتـلـقاـ لـلـقـرـاءـةـ، تـبـرـزـ عـبـرـ مـجـهـودـ صـادـقـ وـجـرـيـهـ لـقـرـاءـةـ الـقـرـآنـ فيـ الـفـرـقـانـ، أيـ فيـ الـوـجـودـ الـخـارـجـيـ، وـلـبـحـثـ عـنـ مـضـمـنـوـنـ الـآـيـةـ الـقـرـآنـيـةـ فيـ الـعـالـمـ الـمـوـضـوـعـيـ. وـبـوـصـولـ الـعـارـفـ إـلـيـ الـجـمـعـ بـيـنـ الـآـيـتـيـنـ الـقـرـآنـيـةـ وـالـكـوـنـيـةـ، يـكـتـشـفـ الـمـعـجزـةـ مـنـ جـدـيدـ، وـبـيـكـوـنـ ذـلـكـ مـعـنىـ الـإـبـدـاعـ بـالـنـسـبـةـ لـهـ. فـالـإـبـدـاعـ، هـوـ فيـ الـجـمـعـ بـيـنـ الـفـرـقـانـ (الـكـوـنـ)ـ وـالـقـرـآنـ عـبـرـ الـقـرـاءـةـ التـيـ تـتـطـلـبـ سـعـيـاـ وـعـمـلـاـ فيـ حـقـلـ النـذـاتـ وـفيـ الـعـالـمـ بـحـثـاـ عـنـ الـأـعـمـاقـ الـدـفـيـنـةـ، هـنـاكـ حـيـثـ الـحـقـيـقـةـ تـتـجـلـيـ دـائـمـاـ كـجـوـهـرـ لـكـلـ مـظـهـرـ وـكـبـاطـنـ لـكـلـ ظـاهـرـ.

ولـذـكـرـ فـيـنـ «ابـنـ عـربـيـ»ـ، يـعـتـرـفـ أنـ الـقـرـآنـ هـوـ فـعـلـاـ نـصـ يـتـجـاـوزـ الـزـمـانـ وـالـمـكـانـ وـمـعـنـىـ ذلكـ آنـهـ يـتـرـزـلـ جـدـيدـاـ أـبـداـ فيـ أيـ لـحـظـةـ تـبـدـأـ مـحاـولةـ فيـ قـرـاءـةـ جـدـيدـةـ، وـيـنـتـلـقـ مـشـرـوـعـ لـإـبـدـاعـ فـهـمـ جـدـيدـ يـسـتـمـدـ مـنـ مـعـنـىـ الـحـقـيـقـةـ الـخـالـدـ وـيـبـحـثـ عـنـ دـعـائـمـ فيـ وـاقـعـ جـدـيدـ مـتـفـيرـ أـبـداـ.

وكلما كان العارف أقدر على الاتصال بالقرآن وعلى قراءاته حكمة، كلما كان إنجازه الوجودي والمعرفي أرقى وأعلى، فكأن القرآن هو مبدأ النجاح، وهو واسطة الإنسان إلى إنسانية دربها الكدح إلى ربها طمعاً في أن تسمع عنه القراءة، قراءة ذكر الإنسان بصوات الله. وعليه فلا يمكن أن ينفذ إلى أعماق القرآن إنسان لم تتتوفر فيه قابلية الإبداع، ولم تحضر فيه شروط تحقيق القراءة التي لا تكون إلا بكتراً، تماماً كالقرآن الذي يبعث بكتراً يوم القيمة، رغم كل القراءات والأفهام التي استمدت منه.

وإذا بيدع العارف قراءاته في قرآن يصبح وارثاً للنبوة، وواحداً من أهل الدرج درب أهل الحقيقة واليقين. ورغم أن الله تعالى قد شاء أن تنتهي النبوة، إلا أنه أبقى لعباده «النبوة العامة التي لا تشريع فيها، وأبقى لهم الوراثة في التشريع. فقال: «العلماء ومرثة الأنبياء»».

وما تم ميراث في ذلك إلا فيما احتدوا فيه من الأحكام فشرعوه^(١).

ويقصد «ابن عربي» بالنبوة العامة، الولاية التي يجمع عليها أهل الدرج من قلة الآخرين. وهو في هذا القول يستلهم ولا شك أفكار الشيعة في هذا المجال، حيث كان هؤلاء أول من نظر لبقاء جوهر النبوة ممثلاً في الولاية خالدًا يتوارثه الأئمة عن بعضهم البعض. هذا إلى أن الله تعالى قد أراد للوارث علاوة على وراثته لسر النبوة ولعمقها ممثلاً في الولاية أن يشارك في التشريع عن أمره، فأسس مبدأ الاجتهاد، ودعا إلى متابعة إصدار الأحكام وتقديم الاجتهادات فيما يعرض من مسائل الأمر الذي يطرح مسألة التوفيق بين القرآن وبين الواقع. هذه المسألة التي يعتبرها العارف تحدياً لا بد من النجاح فيه للفوز فعلاً بنشوء الإبداع ومعناه. فليس جوهر التحدي في إخضاع الواقع للقرآن ولا القرآن للواقع، وإنما الإبداع في جعل الآية الكونية تتطق باسم الله، أي في الجمع بين القراءتين الأمر الذي لا يقدر عليه إلا كائن برزخي استطاع أن يقف في موقع يحكم من خلاله لعنة الحق والخلق.

وبما أن «العلماء ورثة الأنبياء»⁽²⁾. كما يؤكد الحديث، فإن مفهوم العلم يتجاوز مجرد التقليد، بل ينفيه ولا يتلاءم معه. إن العلم هو أساساً، إقبال على الجديد بروح الحق الجامع

١- «ابن عباس»: فصوص الحكم ١٣٥/١

² ذكره السخاري في كتاب العلم بسروت: عالم الكتب ط١، 45/١.

وجاء في كشف الخفاء رواه أحمد والأربعة وأخرون عن أبي الدرداء مرفوعاً بزيادة أن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً، وإنما ورثوا العلم الحديث وصححه ابن حبان والحاكم وغيرهما وحسنة حمزة الكناني وضعفه غيرهم لاضطراب سنته، لكن له شواهد، ولذا قال الحافظ له طرق يعرف بها أن للحديث أصلاً العجلوني كشف الخفاء 832/2.

لكل شيء، الأمر الذي يسمح بابداع المقوله والنظرية، وباستخراج الفتوى والحقيقة التي تلائم عصرًا ووضعًا بعينه. يقول «ابن عربي» «والتقليد في دين الله لا يجوز عندنا، لا تقليد حي ولا تقليد ميت»^(١).

وإذا كان بعض الفقهاء والتكلمين قد جعلوا من التأصيل في معناه الأساسي العودة إلى الأصل لاستبطاط حكم الفرع عبر نظام القياس المشهور لدى الفقهاء خاصة، فإن «ابن عربي» يرفض القياس في العلم الإلهي، ويعتبر أن الحقيقة هي جديدة أبداً وهي حقيقة كاملة في لحظة كاملة، ثم تنتهي لتأتي حقيقة أخرى. ومهما تقارب حياة الناس وتشابهت أفعالهم، فيجب ألا نقيس حياة أحدهم على حياة الآخر. إننا إذ ذاك، نرتكب خطأ فظيعاً، ونحاول إعادة حكم في وجود لا يعترف سوى بالحركة والتغير الدائمين. يقول «ابن عربي» فاحذر من القياس في العلم الإلهي بل إن تحفظت الأمور، لم يصح وجود القياس أصلاً. وإنما هو من الأمور التي غلط فيها أهل النظر في أن حملوا حكم المقىس عليه على حكم المقىس^(٢).

إن الله تعالى متجلٍ على الدوام، وكذلك القرآن كلام الله، يكشف عن أبعاد جديدة عند كل قراءة. فلا سبيل إلى الالتفقاء بالله عبر قرآنٍ إلا بواسطة روح مبدع، وقلب مستعد للتحول على الدوام، بحسب الواردات والإلهامات العلوية التي لا تتوقف أبداً.

وعبر هذا التوتر الحقيقي، الدائم والأصيل والذي يقوم على الالتفقاء في جدل حي بالذات الإلهية عبر تجلياتها، وبالحقيقة الكاملة في القرآن، يكتسب الإنسان حركته الأبدية التي هي أيضاً حياته الأبدية، ويعانق سر الحياة، ويتخلص رويداً رويداً من أسر العدم، ويلقى إمكان الموت إلغاء تماماً، حينئذ يُستوي إنساناً حياً مشاركاً في الحياة والنور والحقيقة، ويتم له الحضور الكامل في الوجود، بمعرفة ذاته بالكامل، وممارسة فعاليته على وجه كامل. يقول «معيي الدين» مؤكداً أن الإبداع هو محاولة البلوغ بالذات إلى أقصى الممكن في إطار انقلاب ثائر على الغفلة واليأس وهذه الدار (الدنيا) وهذه النشأة الأولى نشأة غفلة، ما هي نشأة حضور إلا بتعمل واستحضار بخلاف نشأة الآخرة. فطلب منا (الله)، أن ننشئ نفوسنا في هذه الدار، نشأة أخرى يكون لها الحضور.

لا الاستحضار^(٣). ذلك هو المطلب الأهم والتحدي الكبير الذي يطرح على إنسان ذاكر، طامح إلى المشاركة في مائدة الوجود، أن ينشئ نفسه من جديد نشأة يكون لها

1- الفتوحات المكية 2/165.

2- ن م 2/507.

3- ن م ص.

الحضور الدائم وأن يعيد صياغة معادلة الوعي فيه، فيجعل منه وعيًا حيًّا بأن يلفي عنه كل متأهات الفقلة والموت، وبعبارة أخرى، أن يكون أبداً. ويطرح «ابن عربي» السؤال الصعب: «فهل ما طلب هنا نعجز عنه أو لا نعجز»⁽¹⁾؟

ويحاول أن يجيب قائلاً: «ومحال أن يطلب هنا ما لم يجعل فينا قوة الإتيان به ويمكنا من ذلك، فإنه حكيم، وقد أعطانا في نفس هذا الطلب علمنا بأن فينا قوة رباتية، ولكن من حيث أنا مظهر لها، أكسبناها قصوراً عما تستحقه من المضاء فيه كل ممكן. فطلبنا المعونة منه، فشرع لنا أن نقول وإياك نستعين، ولا حول ولا قوة إلا بالله»⁽²⁾.

هناك إجابة إذاً وهناك إمكانية لا تستند فقط على أن كل طموح يحمل إمكانه فيه، ولكن أيضاً على ذلك السر الذي فينا والذي غاب عن أكثرنا معرفته. تلك هي القوة الربانية، روح الله، هذه الحقيقة أقوى حقائق الذات وأخفاها في الوقت نفسه. وبالوصول إلى روح الله فينا، يمكننا فعلاً أن نكتسب خصائص إلهية، وأن نصل إلى المرتبة التي تلقي فيها حاجتنا إلى الإمكان الثاني، إمكان النوم والموت والفناء. وليس أمام الوصول إلى نشأة الحضور هذه، إلا غطاء المحدودية الذي يقف سداً بيننا وبين إمكانية كمالنا، ومعنى بذلك هذا الجسد الظاهر المحدود في كل شيء، في إدراكه كما في مقدراته. إذ ذاك، لا بد من صياغة معادلة الإيمان الإنساني على النحو التالي:

إن الجسد يموت لا مناص من ذلك، ولكن الروح سيبقى أبداً، لا مناص من ذلك أيضاً. تلك هي المعادلة التي يعد الوصول إليها دائماً، إبداعاً وتأليفاً جديداً رغم أنها أقدم الحقائق المعروفة، وما ذلك إلا لأنها حقيقة تقتضي إيماناً، أي سعيًّا ذاتياً وعملاً شخصياً في سبيل الاقتناع بها. وكل إيمان مهما كان مضمونه، هو مشروع إبداعي، لأنه دائماً ذاتي إلى أبعد حدود الذاتية. وبالوصول إلى هذا السر، إلى الإيمان بالروح فينا، تقلب الذات انقلابها الأكبر، وتصبح أمام الإنسان الكامل (روحًا وجسداً)، الحي الذي لا يموت، والذي يبعث الحياة في كل ما يحيط به. يقول «أريك فروم» متحدثاً عن هذا الصنف الرافي من البشر الذين تجاوزوا مجرد أجسادهم وما يملكون، إلى الحقيقة وجوهر الأشياء والمعانٍ (والشخصيات المثمرة، قادرة على تشيط مقومات الحياة في كل ما تلمسه أيديهم. إنهم يخلقون ملائكتهم ومواهبهم وقدراتهم، ويعثون الحياة في غيرهم من الأشخاص والأشياء»⁽³⁾.

1- الفتوحات المكية 507/2.

2- ن، ن، ن، ص

3- اريك فروم: الإنسان بين الجوهر والمظهر ص 96.

أما السر الذي وراء الوصول إلى الذات المبدعة الخلاقة، فيقول «ابن عربى» إنه يتمثل في تحقيق وحدة الذات بكل أبعادها عبر التوحيد الأهم، توحيد الجسم والروح في كيان أسمى يرضى بالفناء من جهة، ويؤكد البقاء والخلود من جهة ثانية. يقول «محبى الدين» فمن تراص في صفة كان خلاقاً. ومعنى أن يكون الإنسان خلاقاً^(١)، أن يعيده بهمة عالية لا يمتنع عنها شيء، خلق كل شيء من قراءة ثانية إنسانية للوجود «ولهذا إذا اجتمع الإنسان في نفسه حتى صار شيئاً واحداً، نفذت همته فيما يريد»^(٢). ذلك هو الذوق الذي «أجمع عليه أهل الله قاطبة»^(٣). وتلك هي الحقيقة الجوهرية المؤسسة لإمكانية الإبداع، إبداع الكيان الكامل، الحر، الذي يستطيع بدوره إنجاز الحضارة وتحريك التاريخ في ولادة جديدة لمشروع الإنسان. إن «ابن عربى» ومعه الصوفية، لا يختلفون إطلاقاً في أن الإنسان هو محور كل عمل وهو مدار أي تغيير، و فعل كوني يراد إنجازه. وهم يؤكدون أننا إذا أردنا أن نصنع شيئاً في العالم، فلنصنع التغيير أولاً في الإنسان.

فالإنسان هو نقطة البداية، هو المشروع، وهو أيضاً نقطة النهاية، أي الإنسان الكامل المطلوب. إن أجرام العالم نفسها «تفعل لهم النفوس إذا أقيمت في مقام الجمعية»^(٤). ويقدم «ابن عربى» فهماً ثانياً لسر الإبداع، حيث يؤكد أن كل إنسان له «نسبة إلى اسم إلهي، منه يتلقى ما يكون عليه من أسباب الخير»^(٥).

فبحن، وإن كنا مجالاً لتجهات الأسماء الإلهية كلها علينا، إلا أننا نتميز عن بعضنا في أن لكل واحد منا اسم إلهي هو الأكثر توجهاً إليه، والأكثر حكماً عليه. وحيثئذ، فيمكن الوصول إلى المقدرة والخلق والإبداع، بمعرفة الاسم الذي يخصنا، والذي نستطيع عن طريقه بالذات، استجلاب أسباب الخير والسعادة والقوة لأنفسنا.

ولفهم الأمر بصفة أدق نضرب مثال الساعة التي يضبط عقريها على لحظة معينة فإذا ما حانت تلك اللحظة، دقت أجراسها ونبهت صاحبها.

كذلك أفراد البشر، لكل واحد منهم اسم إلهي خاص، هو سره، وهو مركز ثقل ذاته، وهو النفمة التي إذا وصل إليها، استطاع تأليف اللحن، لحن ذاته المتاغم. فمن كان الله

1- اريك فروم: الإنسان بين الجوهر والمظاهر ص 96.

2- الفتوحات المكية 295/3.

3- ن، م، ن ص

4- فصوص الحكم 1/ 158.

5- الفتوحات المكية 7/2.

يرعاه عن طريق اسمه تعالى الحق، فإن إبداعه متصل بقضية الحقيقة، فهو يكون الأقدر على فهم المعاني وعلى الفوضى إلى بواطن الأشياء وعلى تأسيس قضايا المعرفة. ومن كان توجهه اسم العدل إليه أكبر، وجدت فيه إمكانية الحكم الصالح الذي يقدر على أن يفصل في الأمور، وعلى أن يسوس العباد والبلاد. وهكذا الشأن مع بقية الأسماء الإلهية. وهذا في الحقيقة يفسر لنا تلك الظاهرة التي نشاهدها دائمًا ولا نجد تقسيراً مقنعاً لها، إلا وهي اختلاف قابلية الخلق منذ سن مبكرة، واختلاف أنماط سلوكهم وتوجهاتهم، الأمر الذي يتجاوز مجرد التربية العائلية والتأثيرات المجتمعية، إلى أن يكون طبعاً حقيقياً، وأمكاناً أصلياً موجوداً في الإنسان. وعلى أساس مما قدمنا، يصبح بإمكان كل الناس أن يصلوا إلى الإبداع أو على الأقل، أن يطوروا قدراتهم ومواهبهم ومؤهلاتهم إذا تفطنوا إلى سر الاسم الإلهي الحاضر بقوته في ذواتهم، الأمر الذي يسميه علماء النفس اليوم بالتفطن إلى نقاط القوة في الذات. فنقطة قوة الذات، سر الله فيها. وسر الله فيها، اسمه الذي وضعه مبدأ لخيرها، وسيبلاً إلى كمالها، ومحققاً لإبداعها.

ولعل هذه الفكرة عن الاسم الإلهي الخاص الذي يرعى كل واحد من البشر تلقي إن لم نقل تستمد ، من فكرة هرميسية الأصل محمومتها إن لكل واحد من العارفين «روحانية» هي الملائكة الذي يمده بالمعاني والإشارات. فقد وجد «عبد الرحمن بدوي» نصاً مخطوطاً في «دار الكتب المصرية» وهذا النص «يبين مصدر الكشف عند العارفين والذي يسمى الطبيعة الكاملة (La nature Parfaite) ويتحدث عن الملائكة الحارس (L'ange Gardien) للفيلسوف أو روحانيته (Spiritualite) وهذا النص منسوب كالعادة لأرسطو غير أنه لا بد أن يكون في الواقع نصاً هرميسياً⁽¹⁾. ويعتقد بدوي أن هذه الطبيعة الكاملة «ليست سوى رمز حسي للطاقة الخلاقة للإنسان في أعلى درجاتها»⁽²⁾. أما الكيفية الأخرى التي يقدمها «ابن عربي» مفسراً من خلالها سر الفعالية الإنسانية ومبدأ الوصول إلى الذات المبدعة، فتمثل في الوصول إلى الصورة المحمدية الكامنة فينا. يقول «إن لكل نفس منا حظاً من محمدٍ⁽³⁾، وهو الصورة التي في باطنها، أعني في باطن كل إنسان منه⁽⁴⁾، فهو في كل نفس بصورة ما يعتقد فيه كل شخص. فيدعوه له بالصلة عليه المذكورة⁽⁵⁾». ونتيجة لهذا الدعاء، «تتأتى تلك الصورة المحمدية التي عنده، تلك الحال المدعو بها بدعائه والصلة عليه»⁽⁶⁾. معنى ذلك أن محمداً عليه السلام باعتباره الإنسان الكامل المثال، يوجد كإمكـان فينا، ونقطة قصوى في ذاتنا،

1- A. Badaoui L Humanisme Dans La Pensee Arabe P. 14.

2- Ibid P. 15.

3- الفتـوحـات المـكـبة 722/1

4- نـمـ، نـصـ

يمكنا أن نسعى في سبيل الوصول إليها. فإذا افترينا من محمد الذي فينا نكون قد افترينا من كمالنا، وإذا فعلنا ذلك نكون قد أعدنا مسيرة النبوة وأحينا محمداً من جديد. والطريق إلى محمد الكامن فينا، هو طريقنا إلى كمال أنفسنا، وإلى ذاتنا في صورتها الكاملة، الأمر الذي يعني أن ذاتنا هي في النهاية، إبداعنا وما تجزه باختيارنا وعبر مجهدنا. لذلك كله، وافقت السماء على أن يكون محمد فقط أسوة حسنة

﴿لَنْ كَانَ مِنْ جُوَالَةٍ وَأَيْمَانَ الْآخِرِ﴾^(١)

وبما أن الله واليوم الآخر كلاهما غيب، فلا إمكان للوصول إليهما إلا عبر الغيب فيما، أي الروح الأمر الذي يعني إن استعادة مسار النبوة هو استعادة مسار الروح. وفي استعادة الروح، عودة للإبداع، وتمكن لظهور الإنسان الخلاق.

ويشير «ابن عربي» إلى أن محمداً عليه السلام، هو السر الباطن الذي إذا ظهر في كينونة ما، أصبحت قادرة على أن تصنع المعجزة، وعلى أن تبدع إن كان مجالها إبداعياً لا إعجازياً. يقول واصفاً النبي الكريم «لما توسّل به آدم عليه السلام، سلم من الملام، ولما انتقل إلى صلب إبراهيم الخليل، صارت النار عليه بردًا وسلاماً، ولما أودعته صدفة إسماعيل فدى بذبح عظيم»^(٢). ونواصل على النهج نفسه فنقول، وإذا حضر محمد عليه السلام في أحد المسلمين أصبح الوارث الكامل، آية للعالمين وانتقل من دائرة المقلدين إلى صف المبدعين، القادرین على أن يكونوا كما كان محمد، سبباً لحياة قومهم، وباباً لإنقاذ الإنسان من ظلمات العالم إلى نور الله. هكذا تجلت مسيرة الكمال في عرفان «ابن عربي»، مسيرة إبداع في الوقت نفسه. وتأكد لديه أن «في الإنتاج عين الكمال»^(٣). فاعتبر أن الصوفية في جوهرها عمل وطريق. وانطلق في كل عرفانه من مبدأ التوحيد المحرر للذات فأثار المشروع، مشروع الإنسان الكامل وجسد من خلال حياته الشخصية^(٤). كما من خلال عرفانه، أنموذج العارف الوارث المحمدي الذي يؤمن تمام الإيمان أن الإيمان بالله هو منطلق الإبداع، وإن الإيمان بمحمد هو مبدأ استعادة الرسالة، وليس ذريعة للتقليد وترك الفعل.

والواقع أن التصوف لم يكن دائماً يحمل هذه الأبعاد الثورية، بل لقد أصبح في عهوده المتأخرة شأنه شأن بقية مجالات الثقافية والمعرفة الإسلامية، باباً للتقليد. وأضحت الصوفية

1- سورة الأحزاب: الآية 21.

2- «ابن عربي»: شجرة الكون ص 7.

3- الفتوحات المكية 3/347.

4- من الملاحظ أن «ابن عربي» لم يعد إلى الأندلس منذ غادرها فقد أصبح بعد ذلك ملكاً لرسالته الإنسانية

أنماطاً هزيلة من العياد، أذهلتهم مشكلات الأرض عن أنفسهم فظنوا أن في الهروب يكون الالقاء بالله، ناسين أن الصوفية الأوائل لم يهربوا من الدنيا إلى الله خوفاً منها ومن سلطانها، وإنما اختياراً وقراراً حراً. لم يكن غريباً أن نجد المدارس الصوفية المتأخرة تكرس عقائد الجبر، وتدعى إلى المحافظة على الأوضاع القائمة، وتنفي على التقليد وتلغي الإبداع مدعية أنه ابداع باطل.

فمثلاً نجد «فتح الله البناني» وهو من الصوفية المتأخرة يمجد التقليد ويعتبره درب الصالحين «إذ الخير كله في الآباء، والشر كله في الابداع»^(١).

ولم تعد المدارس الصوفية المعاصرة تعنى بتحرير الإنسان بقدر ما بقيت رهينة إرث يكرس المشيخية والكبراء الكاذب لبعض المدعين، والذل المفرط الكاذب أيضاً لبعض أدعياء الإيمان من «المريدين».

ونعتقد أن ما ذهب إليه «عبد الله العروي» من القول «بالالتزام بين ازدهار التصوف من جهة وانحطاط الدولة من جهة أخرى»^(٢). صحيح. وهو فعلاً ظاهرة تاريخية معروفة ومتواترة، لها ما يبررها^(٣). فكلما «اشتد الخناق على الفرد، احتد وعيه بالحدود الاصطناعية التي تحد من تصرفاته»^(٤). غير أنه لا بد من إعادة الفهم لظاهرة التلازم بين هذين الحدفين، انحطاط الدولة وظهور التصوف.

فاليس معنى ذلك دائمًا أن التصوف لا يزدهر إلا في ظروف انحطاط الدولة إلا لأنه الفكر الأقدر من حيث مقولاته على استيعاب الجماهير المسلوبة، والمرشح عن جدارة لأداء دور المنظر لهذا الاستلاب ذاته عبر عقائد «الشيشخانية» و«الجبرية» وما إليها. إنه يعني أيضاً وهذا نجد أنفسنا نتفق مع العروي، أن التصوف هو المجال الأرحب الذي يمكن أن يستوعب ثورة ترفض كل شيء، وتقامر بإقامة سلطة الذات أمام سلطة الدمار القائمة، هذه المغامرة التي تنتهي كما يقول العروي، بالتماهي الكلي مع فكرة الحرية»^(٥). حيث يمكن القول إننا «تلمس معنى الحرية المطلق في الإسلام عند المتصوفة، لا عند المتكلمين أو الأصوليين»^(٦). ولفت «هنري كوربيان» الأنظار إلى شخصية جد مهمة في الدائرة الصوفية هي شخصية «الحضر» عليه

1- فتح الله البناني: نحفه أهل الفتوحات ص 36.

2- عبد الله العروي: مفهوم الحرية ص 22.

3- ن، م، ن، ص

4- ن، م، ن، ص

5- ن، م، ن، ص

6- ن، م، ن، ص

السلام، هذا النبي الولي الذي أحيا حياته بهالة من السرية والغموض جعلت منه شخصية أسطورية من طراز رفيع. ويستدعي الصوفية هذه الشخصية كلما أرادوا أن يدعموها حجتهم تأكيداً لوجود العلم اللدني، مبينين مستدين إلى آيات قرآنية، أن هذا الرجل هو أصدق دليل على أن الله يؤتي العلم من لدنن له من يشاء، ومؤكدين أيضاً من خلال قصة «الخضر» مع موسى أن علوم الولاية قد تتجاوز أفهم الأنبياء والرسل.

غير أن كوربيان «يشير مستدياً إلى «السهروردي» إلى أن الخضر يمثل أيضاً لدى الصوفية الشخصية المثال (Personne Archetype) وشيخ من لا شيخ له⁽¹⁾. وذلك لأنه يبين لكل أولئك الذين اعتبروه «شيخهم» كيف يصبحون مثله هو: بمعنى الشخص الذي بلغ عن الحياة، الشاب الأبدى. الذي بلغ الحقيقة الصوفية الباطنية التي تهيمن على القانون وتحرر من الشريعة الحرفية⁽²⁾.. ولذلك فإن الخضر يبرز في العرفان الصوفي، كشخصية مخلصة يعد ظهورها في حياة الإنسان بتحقق البشرة، بشارة الخلاص. فالخضر هو الذي «يعد» المريد ويعطيه «الخرفة»⁽³⁾. وهو بذلك يدعوه أيضاً إلى أن يعيد هو نفسه مثال الولي الذي آتاه الله من لدنه علمًا، والذي سيحظى إن اتبع نفس الطريق بنفس خصال الخضر من حياة وعلم وحرية.

وعليه، فإن حياة الصوفي تصبح في أبعادها العميقه، استعادة لحياة الخضر الذي «يتظاهر بعدد مريديه، حيث يمكن كل واحد منهم من اكتشاف نفسه»⁽⁴⁾. لقد ثبتت الخضر لموسى أن الفهم العادي المتوارث للأمور، يفرق الإنسان في أحكام عامية هي في العادة خاطئة وقليلة الأهمية. وأن النظرة الأصدق والأصفى للحياة لا يتحققها إلا إنسان انفتح على عالم الغيب فأصبح قادراً على أن ينظر إلى الواقع من خلال المستقبل، وأن يربط اللحظة بجزئها الماضي والمستقبل. وهنا في قصة الخضر، يستعاد التأكيد على قيمة حضور البعد الغيبي كشرط أساسى لتأسيس الفهم الكامل والتأنيل الصحيح لحياة الإنسان في كل أبعادها الفردية والجماعية والتاريخية. فليس للعارف إذا وقد تقطن إلى سرقة الخضر الذي أكد وهو يمارس أفعاله في عالم الشهادة، أنه ما فعلها عن أمره، إلا أن يتحقق هو أيضاً بالخضر فيصل فعله وحركته بل وحياته في كل أبعادها، بالله.

1- H. Corbin; L'imagination Creatrice Dans Le Soufisme D Ibn Arabi P. 49.

2- I. B I. D P. 49.

3- الحرفة: رداء أو قطعة من القماش يقول «ابن عربي» وبعض الصوفية إنهم تسلموها من الخضر شخصياً ثم أصبحت من سنن الطريق حيث يقوم الشيخ نفسه بهذه العملية الرمزية تأكيداً لقبوله المريد في طريق الله.

4- H. Corbin: L'Imagination Creatrice P. 49.

إذ ذاك ينفتح المجال لاستيعاب سر القضاء الحاكم على القدر. ويمكن عبر فهم صحيح لذواتنا في مطلق معناها، أن نوجهها وهي في تجربتها المحدودة هذه فوق الأرض، إلى خيرها وصلاحها وما به تكون ذات قادرة مبدعة. هل لنا أن نقول أخيراً إن الإبداع يكون عظيماً كلما كان الاتصال بالله عظيماً، وإن هذه العلاقة الأساسية بالله هي شرط كل علاقة أخرى موقعة سواء بالذات أو بالعالم.

ذلك في الحقيقة ما لا تكشف عن جملة واحدة، وإنما هو الهدف الأساسي من كل مشروع «ابن عربي»، ومن أغلب مؤلفاته. فلا ريب أن أعظم حكمة حاول «ابن عربي» دائمًا أن يشعر بها قارئه تمثل في القول: آمن بالله تكون بقدر الله.

إن الله تعالى يبقى دائمًا في عرف الصوبي، منبع الإثارة ومنطلق التوتر، والمستحيل الذي ينقذ المعادلة، والمطلق الذي يحرض على العمل والذي دعانا بنفسه إلى أن نفعل ما نشاء، فهو أبداً على كل شيء قادر. ذلك هو الله الحق، الطرف الثاني للجدل الذي دعا أقواماً فقبلوا واجهتها «إلى أن صاروا يقولون للشيء كن فيكون»^(١).

ج- الكامل غاية الوجود:

لاحظنا أن «ابن عربي» ينظر إلى الإنسان الكامل على أنه صورة الله متجسدة في عالم الإمكان، وإنه في مرحلة ثانية خليفة الله الظاهر بالصورة والمؤيد بالكلمة الإلهية. أما الموضع الوجودي للإنسان الكامل، فموقع برزخي يجعل منه مرآة كاشفة عن حقائق الوجود الواجب والممكن في الوقت نفسه.

وببناء على هذا، فلا عجب أن نجد «ابن عربي» يؤكّد أن المقصود الأصلي من ظهور العالم بكل مكوناته، إنما هو الإنسان بل إنه ليتجاوز هذا إلى القول أن العالم كله منذ ظهور أول موجود فيه وهو العقل الأول، كان تأسيساً لمشروع الإنسان. فكل موجود في العالم وكل مرتبة من مراتب الوجود، إنما وجدت لتحملحقيقة من حقائق الإنسان. وباعتبارها تحمل جزءاً واحداً من هذه الحقيقة، فقد بقي العالم في عماء وظلمة، ولم تجعل ظلماته إلا بظهور النور ممثلاً في الإنسان الذي تجسد حقيقة واحدة حاملة لكل الحقائق السابقة، ومراة مجلوة كاشفة عنها.

أما الذات الإلهية، فقد كانت في خفاء ووحدة. فلما أحب الله أن يعرف وأن يمكن لأسمائه أسباب ظهورها، خلق الإنسان فكان مسمى الأسماء ومجلها الكامل. وهكذا أصبح الإنسان يمثل للوجود، معناه وحقيقة وغايته التي ينتهي إليها في تزلّه. وهو في هذا على

1- الفتوحات المكية 135/2

صورة الله الذي ينتهي إليه الوجود في مراججه. لذلك لخص «ابن عربي» مجمل الأمر بين الإنسان والله في قوله «فله (الله) النزول ولنا المراج»⁽¹⁾. فغاية المراج ذات الله تعالى، وغاية النزول ذات الإنسان. وبين الذاتين، يضطرب بحر الوجود أيما اضطراب.

ويميز «ابن عربي» كما رأينا، في عالم الإنسان بين الإنسان الكامل والإنسان الحيوان.

أما الإنسان الحيوان، فيعتبره من جملة الحشرات التي يزخر بها الكون والمسخرة للإنسان الكامل. وأما الكامل فهو روح العالم. يقول «محبي الدين» مخاطباً الكامل «فإنك من العالم روح العالم، والعالم صورتك الظاهرة ولا معنى للصورة بلا روح، فلا معنى للعالم دونك. فإذا ميزت عينك من الحق ومن العالم عرفت قدرك بمعرفة الحق. وعرفت منزلتك بمعرفة العالم»⁽²⁾. فالعالم من دون الإنسان الكامل، جسد هامد، ميت لا روح فيه. أما إذا حل فيه الكامل فكحلول الروح في الجسد إذ ذاك يبدأ البعث ويكون الميلاد. وبما أن الجزء الحي في كل شيء، هو جوهره وأعظم ما فيه، فإن الإنسان هو جوهرة العالم وهو سر وجوده وسبب رفعته «إذ لو انفصل (الكامل) عنه (العالم) ما بقي العالم يساوي شيئاً»⁽³⁾.

ويؤكد «ابن عربي» هذه الحقيقة عن طريق الإشارة إلى حال العالم عندما يتركه الإنسان إلى الدار الآخرة. إذ ذاك يحدث الزلزال الأكبر وتقوم قيامة الكون، الأمر الذي يؤكد أن قانون الكون ما استقام وعمارته ما وجدت إلا لأجل الإنسان وفي سبيل سعادته. يقول «ابن عربي» مفسراً قوله تعالى:

«وَانْشَأَتِ السَّمَاءُ فِي يَوْمَنَ وَاهِيَةٍ»⁽⁴⁾

«لأن العمد زال وهو الإنسان. ولما انتقلت العمارة إلى الدار الآخرة بانتقال الإنسان إليها، وخرت الدنيا بانتقاله عنها، علمنا قطعاً، إن الإنسان هو العين المقصودة لله من العالم، وأنه الخليفة حقاً، وأنه محل ظهور الأسماء الإلهية، وهو الجامع لحقائق العالم كلها»⁽⁵⁾. ونلاحظ إذاً أن الإنسان الكامل من حيث منزلته هو سبب ظهور العالم وهو سبب فساده وقئنه. إن الخراب العظيم الذي سيشهد له الكون بانتهاء الجزء الأول من ذكر آدم، أي الجزء الدنيوي من مسيرته إلى ربه، ليس المقصود به تخويف العباد، وإنما هو علامه على شرف هذا

1- الفتوحات المكية 41/1

2- ن م 3/363

3- ن م 3/298

4- سورة الحاقة: الآية 16.

5- الفتوحات المكية 125/1

الكائن عمد السماء، وأسس نظام أي منظومة. تلك هي الخلفيات الميتافيزيقية لمعنى التسخير الكوني للإنسان، التي تدرس غالباً بشكل مبسط ومتبدلة عن طريق رؤية الكون وكأنه هبة إضافية منفصلة تقدم للإنسان.

أما هنا في عرفان «محبي الدين»، فالكون لا يستطيع إطلاقاً، أن يملك الشروط الموضوعية لبقاءه ونظامه من دون الإنسان، لأن الإنسان لو تمثّلنا العالم خيمة، هو عمد هذه الخيمة الذي يقيمها ويحفظ عليها هيئتها وجودها. فلا عالم من دون إنسان، الأمر الذي يسمح بالقول أن هذا العالم هو فعلاً عالم الإنسان مع ما يعني ذلك من تأسيس معنى الاستخلاف الفعلى، وليس كما ينظر إليه عادة على أنه بمعنى التشريف أكثر مما يحمل من أبعاد واقعية. أما من حيث قدره فالإنسان الكامل هو قدر الله تعالى. فالله تعالى، هو الصورة الكلية الجامحة لكل شيء، والإنسان هو الصورة الجزئية الجامحة لعالم الممكن. والله تعالى هو القضاء المبرم أولاً وأبداً، والإنسان الكامل هو الحق - المخلوق - المطلق في محدوديته. لذلك كله حجب الله الجميع عنه «وما ظهر إلا للإنسان الكامل الذي هو ظله الممدود، وعرشه المحدود، وبيته المقصود الموصوف بكمال الوجود. فلا أكمل منه، لأنه لا أكمل من الحق تعالى»⁽¹⁾.

إن الإنسان الكامل إذاً هو الله متجلياً في صورة محدودة، أي إنسانية. وهذا الاكتشاف لوحدة الحق مطلقاً ومحدوداً، هو الذي جعل «الحلاج» يصبح صيحيته المشهورة «أنا الحق»، «وأنطق» البسطامي «فهتف» سبحاني.

وهذا الفهم في الحقيقة، جدير بالاهتمام والتفحص. فهو في معناه الأبعد، يعني أن العالم الممكن كله ليس سوى صورة تامة للعالم الحق، ولكن في مجال مختلف. فالحق يتجلّى في المطلق، والإنسان يتجلّى في الزمان. وعالم الحقيقة يند عن التعين، وعالم الممكنات يحصره المكان. وقد يبدو أن هذا يعود بنا إلى المقوله الأفلاطونية في المثل، إلا أن القضية في الواقع أعمق وأكثر تعقيداً. وهي ولا ريب، من أهم ما يجب أن يركز عليه باحث في عرفان «محبي الدين بن عربي».

أما جوهرة الوجود ودرته البيضاء اللاهوتية، فهو محمد صلوات الله عليه هذا النبي الخاتم، الذي احتقى الصوفية بذكره أياً احتقاء، واعتبروا أن مسيرتهم ودربيهم، إنما هو اهتداء بسته وإحياء لوجوده عليه السلام. ومن خلال نظرية «ابن عربي» لـ محمد صلوات الله عليه. نستطيع أن نلمس إلى

1- الفتوحات المكية 282/3

أي مدى آمن الصوفية حقاً أن الإنسان الكامل هو غاية الوجود، وأنه سر العالم، وأنه القرآن المحكم الذي لا يائيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. وينطلق «ابن عربي» في سرد سلسلة الخلق مبيناً تفاصيل بعضهم على بعض إلى أن يصل إلى محمد عليه السلام فيقول «واصطفى (الله) واحداً من خلقه هو منهم وليس منهم، هو المهيمن على جميع الخلائق جعله عمداً أقام عليه قبة الوجود. جعله أعلى المظاهر وأسناها صع له المقام تعيناً وتعرضاً، فلم يقبل وجود طينة البشر وهو محمد رسول الله ﷺ لا يكاثر ولا يقاوم. وهو السيد ومن سواه سوقة»⁽¹⁾.

فغاية وجود العالم ظهور الإنسان، وغاية ظهور الإنسان، وجود محمد ﷺ. لذلك كان خاتم الدرب ونهاية الطريق، والذكر الأخير الذي استوعب الوجود كله في قرآن شامل، هو الإعجاز عينه، والقصة الكاملة التي لم تعد تحتاج لمزيد. ولم يعد لمن جاء من بعده من دور سوى الاعتبار والاقتداء بوراثة الدرب النبوى الخالد.

ومحمد عليه السلام يتجلى للصوفية، مصباحاً منيراً يكشف ظلمات الوجود بنوره الإلهي، وروحانياً يحرك الوجود وينفع فيه أنفاس الحنين إلى ربه « فهو مصباح ظلمة الكون، روح جسد الوجود»⁽²⁾.

ولقد توسيع الصوفية في تأويل معنى حضور الذات المحمدية في الكون إلى حد اعتبروا معه أن «الحقيقة المحمدية» تشمل كل مراتب العالم الممكن، وأن الوجود بأجزائه ليس سوى تمظهرات لهذه الحقيقة المحمدية المقدسة، ومهما يكن الأمر، فإن جل التأويلات لحقيقة محمد عليه السلام إن لم نقل كلها، تجعل منه الحقيقة الأخيرة الصافية والمختصرة، التي بالوصول إليها عبر الإيمان به والتأسي بسيرته عليه السلام، يصل الإنسان إلى سر الوجود ويجنى ثمرة حياته ويدخل مقام البقاء من بابه الأرجح. ذلك لأن محدداً عليه السلام، هو ثمرة شجرة الوجود التي أفرد «ابن عربي» رسالة في الحديث عنها. ولا ريب أننا مهما أعجبنا بالشجرة، فإن إعجابنا بالثمرة سيكون أشد. وعليه فلا عجب أن نجد «ابن عربي» يلخص أمر وجود الأدمي فيقول «وكان وجود الأدمي، فكانت حكمته (الله) في وجود الأدمي، لإظهار شرف النبي ﷺ»⁽³⁾.

أما عبد الكريم الجيلي «الذي نجد لديه في أغلب الأحيان صدى لأفكار «ابن عربي» وتأملاته، فهو يركز في وصف مثير على خاصية محمد عليه السلام من حيث هو مجلٍ للذات

1- الفتوحات المكية 74/2

2- «ابن عربي» شجرة الكون ص 5.

3- نـ م ص 5.

الإلهية، يقول فيه «مجلى مرأة الذات، منتهى الأسماء والصفات، مهبط أنوار الجبروت، منزل أسرار الملوكوت مجتمع حقائق الالاهوت»^(١).

غير أنه لا بد من التذكير أن «ابن عربي»، لا يفرق فيحقيقة الأمر بين مقام النبي ﷺ وبين مقام وارثه بل يعتبر أن من تمام الوراثة الوصول إلى صحبة النبي عبر متابعة طريقه والالتزام بمحاجته وإذا كان نبي المسلمين بهذه المتابة وهذا الموقع الأرفع من العالم، فإن بإمكان الوارث أن يكون هو أيضاً كذلك.

فالإيمان بمحمد عليه السلام، يتمثل في فهم أول، في إحياء سنته، وفي فهم أبعد في أن يكون الوارث نفسه محمداً ﷺ. ذلك هو معنى حديث «محب الدين بن عربي» عن [حياة محمد] وعن إعادةه ﷺ للوجود بعد وفاته بالجسد. وذلك هو معنى طريق الورثة الذي حاول أن يرسم معاله وأن يؤسس له تاريخه ومعناه عبر كل مؤلفاته، وقبل ذلك عبر حياته هو الذاتية التي جعلها رحلة نحو روح محمد ﷺ. فتلت له الوراثة، وأصبح الختم، صاحب سر الولاية ومنتها.

وهكذا فيجب لا يغيب عنا، أن محاولات الصوفية المتعددة لإعلاء مقام محمد ﷺ، هي محاولات من أجل الإنسان وأن أي درجة وصلها محمد، هي ميراث إنساني عام يحقق عبر هذا الإمام المتقدم، ويصبح بعد ذلك إرثاً للجميع.

لقد قام محمد بالإسراء ثم عرج إلى السماء، ولم يقف إلا عند سدرة المنتهي. فرسم الطريق ووضع المحجة. وليس أمام ورثته من المسلمين سوى أن يتبعوا. فيان وصلوا ووجدوا مقدرة على المزيد فلهم حينئذ أن يلغوا هذا الحد، أما أن أعجزهم اللحاق أو شكل على الأقل تحدياً صعباً دونه الفيافي ومقار الصخاري ما بين المدينة ومكة، فليعترفوا أن في هذا الاتباع رغم ثقل الكلمة على بعض الأسماء، عين الإبداع. ذلك أن رسول الله ﷺ لم ينفع الراحلة إلا حيث وقفت، ولم يقم ببنيانه إلا حيث أمر ولم يسكن حنينه إلى ريه إلا بلقائه. ولو لا أن المنتهي حق، ما كان له أن يقف عند سدرة المنتهي. وهناك من ذلك «المكان» الأقدس، دعا أتباعه إلى جنة المؤوي.

وعبر هذه القراءة تتوضّح لنا المقوله الصوفية في الكمال الإنساني، من حيث إن كمال الإنسان هو في تطوره وتحوله في أطواره من إنسان حيوان إلى إنسان كامل هذا التحول الذي يتم عبر مسيرة كبرى، هي مسيرة الإنسان كدحاً وصعوداً إلى ريه تعالى.

ولريما كان من الواجب هنا، أن نعلن أن هذه القراءة للحياة الإنسانية من حيث هي حياة ممكناً يطلب كماله، ومخلوق يتجه إلى ريه، تبقى دائماً تأويلاً وقراءة مخصوصة

وليس بالضرورة التأويل الأوحد ولا القراءة النهاية. ذلك أمر لا شك فيه، فلقد انطلقنا منذ البداية من القول أن كل إنسان لا يمكن له إلا أن يكون تأويلاً خاصاً للإنسانية، التي هي إرث مشترك لكل واحد منا. هذا الإرث العظيم الذي يحررنا من كل شيء ومن كل سلطة، ولكنه أيضاً يطالعنا بأن نكون مسؤولين تماماً المسؤولية عن تأويلنا ونتائجنا. وذلك في النهاية، معنى رسالة الدين بالنسبة للإنسان. فليس الدين إلا كشفاً لحرية الإنسان من جهة وتأكيداً لمسؤوليته عن هذه الحرية من جهة ثانية. لقد اعتبر المفكر «حسين مروء» أن صور الإنسان الأكبر (الكامل) «التي ظهرت للإنسان في الفكر العربي الإسلامي بالتعاقب عدة عصور، كانت تعني أن هذا الفكر حاول جملة من المحاولات أن يعبر عن ردود الفعل عنده لامتهان الإنسان في ظل النظام الاجتماعي الاستبدادي السائد»^(١).

ومعنى ذلك أن هذا الطموح إلى مرتبة الكمال، وأن هذا السعي نحو سددة المنتهى منتهى الإنسان، ليس سوى شطحات فكر مفترض، وهو سر وجدان ثائر على حدود العصر وعلى امتهان السلطة القائمة، الأمر الذي أدى بالإنسان إلى البحث عن سلطة أخرى تخصه سمتها أنها ذاتية ولا يمكن مصادرتها. ماذا يمكن أن نرى في هذا التفسير؟ ونجيب لا شيء. فلقد منحت السماء حقاً مقدساً في التأويل لكل إنسان. وليس لنا أن نقف في وجه قراءة باحثة عن الحقيقة. جل ما نريد تأكيده هو أن مقوله الإنسان الكامل تعبير إن أصررنا على اعتبارها آيديولوجيا عن أيديولوجيا إيجابية تحاول أن ترفع مكانة الإنسان، وأن تبحث له عن دور يتجاوز الأرض بكثير إلى ذلك الذي نراه جميعاً ولا يغامر إلا أقلنا بالاتجاه نحوه، إلى السماء.

3- توحيد الإنسان:

لاحظنا أن رحلة «ابن عربي» في الوجود كانت في جوهرها رحلة توحيد، حيث إن العارف الذي يكتشف على كل أبعاد الوجود، وكل مكوناته، والذي يكتشف التفاعلات التي لا حد لها للحق، والتجليات التي لا حد لها للمعارف، سرعان ما يحدد هدفه، ويجعل من غايته بلوغ الواحد الأول، أصل التمتع ومصدره. وبالوصول إلى الوحدة، يمتلك العارف مقدرة التوحيد، فيزوب في رحلة ثانية تضم أعلى الوجود إلى أسفله، وتلحم المعاني بالمباني، والحق بالخلق، حتى نخلص أخيراً إلى وحدة شاملة حقيقة وأصيلة، هي وحدة الوجود.

هذا الدرس الذي يكشفه الوجود في التمتع والوحدة، هو نفسه الذي يقع اكتشافه من خلال الذات الإنسانية بل لعل اكتشاف الصوبي في لحقيقة ذاته ووحدتها الأصلية هو الذي

1- حسين مروء: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، دار الفارابي ط5، 1985، 295/2

سيقوده إلى معرفة سر وحدة الوجود. فالإنسان هو صورة الوجود ومراطنه الصافية التي لا تخفي شيئاً، ولذلك فإن أوضح التعريفات التي يعرف بها «ابن عربي» آدم عليه السلام كونه «الحق - الخلق». وهذا يعني أن الإنسان يحوي على مستوى وجوده، وعلى مستوى معارفه، وعلى مستوى وجوداته، تنوّعات واختلافات وتعددًا وانقساماً لا نهاية لها.

فعلى مستوى الوجود، رأينا أن الذات الإنسانية هي جماع كل موجودات العالم من حيث ظاهرها. أما باطنها فهو صورة الحق.

وعلى مستوى المعرف، فالإنسان يستطيع بعقله أن يستوعب المعرف الأرضية، وبروحه أن يكون على صلة بالعرفان اللدني، الإلهي المصدر.

أما وجودان الإنسان، فهو صورة للوجود في اضطرابه واهتزازه في كل أحواله وأبعاده. وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يتوحد الإنسان في ذاته؟ وكيف يصطفى من هذا الخضم حقيقته وهوئته الواحدة المتجدة؟

والإجابة على هذا السؤال لا يقدمها «ابن عربي» في جملة، ولا في فقرة ولكنها تستنتج من مجمل عرفانه، ومن مطالعة شاملة لمقولته في الإنسان، الأمر الذي نزعم أننا حاولنا القيام به في الفصول السابقة، فلقد تبين لنا أن رحلة الإنسان في ذاته تقسم إلى ثلاثة أنواع من التوحيد.

أما المستوى الأول، الذي تتطلّق منه الذات بحثاً عن حقيقتها فهو مستوى الكيان. هنا وكما لاحظنا، ينفجر الكيان ليجد أبعاده مبعثرة في كل الكون، الأمر الذي يحدث لديه ذرعاً وخوفاً فظيعاً لا يليث المريد أن يؤمن بوجوب تجاوزهما إلى العمل الفعلي من أجل توحيد الكيان وضم أجزائه إلى بعضها بحثاً عن كله.

أما المستوى الثاني فهو مستوى العرفان، وهنا أيضاً يكشف الكائن أنه لا يمتلك ملكرة واحدة للإدراك، ولا يستوعب المعرف عن طريق آلة واحدة، الأمر الذي يجعله يتقبل معارف شتى تختلف اختلافاً تماماً من حيث قيمتها ومعانيها، وقد تتضارب في محتواها واتجاهاتها. الأمر الذي يحدث بلبلة حقيقة تجعل الذات تقف أمام هاوية أخرى: الضياع الشامل الذي يهدد بهجمة العدم في غياب حقيقة واحدة موثوقة.

وهنا ينطلق المريد في رحلة إسراء ومعراج في سبيل توحيد الحقيقة، وفي سبيل الوصول إلى حقيقة واحدة هي أم الحقائق وأصل كل معرفة، الأمر الذي يتحقق بتجلية آلة الإدراك الأهم والأخطر لدى الكائن، وهي القلب. فالقلب بما هو مسكن الروح، هو الأقدر على أن يقبل كل التجليات التي تترى بلا حد، وأن يضمها جميعاً في إطار عرفان واحد لدني يؤسس

يقيناً شاملًا بشأن الذات والعالم. ونصل إلى المستوى الثالث للذات هو الوجود الذي قلنا إنه يضطرم بمشاعره كما يضطرب الوجود بموجواداته. ففي كل حركة في الوجود، تحدث هزة في الوجود، الأمر الذي يجعل من التوتر الشديد الذي يمزق الذات يصل بها إلى حد اليأس، معاناة يومية. ولا يليث العارف الذي توحد كيانه وتوحد عرفانه أن يصل إلى توحيد وجوده بربطه بحقيقة واحدة هي العبودية التي تعطي شعوراً واحداً هو ذلة الأبد الكاشفة عن سعادة الأبد.

وعبر هذه المسيرة التوحيدية، التي هي مسيرة حرية في نفس الوقت، نصل إلى الإنسان الذي تحرر من الكثرة إلى الوحدة، ومن الأوهام (أوهام التعدد والاختلاف) إلى الحقيقة، والذي خرج من الظلمات (الكثيرة) إلى النور، نور ذاته الواحدة المتحدة. إذ ذاك تتم صلاته، ويصدق توجهه إلى قبلة ذاته. يقول «ابن عربي» مشيراً إلى رمزية تقييد الصلاة بجهة واحدة «ولما قيدنا (الصلاه) بجهة واحدة عن الجهات لإزالة الحيرة والالتفات، وإشارة إلى فضل الجمع على الشتات»⁽¹⁾.

وأهم نتائج اجتماع الإنسان في ذاته، وصوله إلى كماله المنشود، الذي يعني أولاً وبالذات، تحقيقة للصورة الإلهية في ذاته، وإذا يصبح على الصورة، فإن الكامل الواحد، يستطيع أن يرى الله الواحد. وأن يوحدة وبالتالي التوحيد الحالص البريء من كل شرك وربوبية. فلا إمكان لشهود كمال الربوبية إلا بحضور كمال العبودية.

وإذا كان الله الواحد قد وحد بوحدته الكاملة قانون الوجود المطلق، فإن الكامل الواحد هو الذي سيوحد بوحدته الكاملة أيضاً قانون الوجود الممكن، وعبر الوحدة يحكم الكامل العالم الممكن، كما يحكم الله تعالى عبر وحدته كل شيء.

ذلك هو الإنسان الكامل الخليفة، غاية الوجود، والذي بظهوره يتم تحقيق القصد الإلهي الأسمى بظهور العلم المحدث بذاته تعالى، المكمل للعلم القديم من خلال الوجود المحدث الظاهر على صورة الوجود القديم. وفي ظل الذات الكاملة المتحدة، يصبح التقسيم اعتبارياً. فلا وجود إلا للحقيقة الحاكمة على كل شيء.

فإن تحدثنا عن كيان وعرفان ووجود، فليس ذلك إلا من باب التقسيم المنهجي والإنسان الكامل هو واحد بالأصاله، وحده الاسم الله. وعلى نفس هذا المنهج في تمثل أحدية الإنسان يسير «الجيلى» في خطبة إنسانه الكامل، الذي يعتبره أعظم مجلى للأحدية الإلهية

1- «ابن عربي»: نزل الأملاء، ص56.

وأصفى مظاهر لها يقول مخاطباً الكامل «وليس لتجلي الأحديّة في الأكوان مظاهر أتم منك إذا استقرت في ذاتك ونسّيت اعتباراتك وأخذت بك فيك عن ظواهرك، فكنت أنت في أنت، من غير أن ينسب إليك شيء مما تستحقه من الأوصاف الحقيقة، أو هو لك من النعوت الخلقية فهذه الحالة من الإنسان، أتم مظاهر للأحديّة في الأكوان»^(١).

هل يمكن أن ينظر الإنسان إلى ذاته من دون اعتباراتها؟

ونصوغ هذا السؤال التحدّي في صيغة أوضح، فنقول: هل يمكن أن ينفذ الإنسان إلى

ذاته الحقيقية كما هي أولاً وأبداً دون أن يخضع لذرة من أحكام ذاته التاريخية؟

وهذا السؤال هو إعادة في الحقيقة للسؤال الوجودي حول إمكانية رؤية المطلق (الله)

من خلال الزمان. وسواء أكانت الإجابة بالإيجاب أو بالسلب فإن الجيلي و«ابن عربي» وغيرهما من كبار الصوفية لا يتراجعون في القول أن الاستجابة الناجحة لهذا التحدّي، هي الشرط الوحيد للكمال وهي العلامة الحاسمة على تحصيله. فما لم يمكن اكتشاف الروح في الجسد، تماماً كما وقع اكتشاف الله في العالم، فلا سبيل إلى حقيقة الذات. ولا مفر عندئذ من التصدع والانشقاق، ومن النزول إلى عالم الكثرة والفساد. إن الروح هو الذات المحسن البسيطة التي تشارك الله تعالى أبديته، ولذلك فهو من دون تاريخ. من هنا فإن الجسد يحاول عبثاً أن يبني الآتا على التاريخ ما لم يصل إلى جوهره الحقيقي اللاتاريخي، أي الروحي. فلا إمكان لمعرفة صحيحة بالزمان إلا عن طريق المطلق. فإذا عرفنا المطلق ألغينا الزمان. ولا إمكان، وهذا في الحقيقة أمر صحيح، لتبرير وجود الجسد إلا إذا اعترفنا بالروح، فإذا تم ذلك، اتجهنا بطبيعتنا إلى إلغاء الجسد، وإعلان الاكتفاء بالروح. وذلك في الحقيقة معنى الموت الاختياري، وهو أيضاً المعنى الأبعد للشهادة، حيث لا يجبر الجسد على الفداء جبراً، وإنما يكون ذلك بإشراف الروح نفسه على هذا المشهد، وبيقينه أنها لم يعد في حاجة إلى حياة بالواسطة ما دام قد وصل إلى نبع الحياة. لذلك كان ذلك الموقف شهادة، أي اعترافاً مبنياً على تحقق.

هل معنى ذلك إلغاء هذه التجربة الجسدية، وتحقيق هذا الجسد الإنساني؟ تلك هي الحقيقة قراءة مبتذلة وجاهلة لهذا الإنجاز الصوفي الكبير على مستوى الإنسان، إنجاز مشروع الروح. والدليل على ذلك أن «ابن عربي» أعلن أن أهم علامات الكمال، إعطاء كل جزء في الذات حقه وحظه من الوجود.

1- الجيلي: الإنسان الكامل 25/1

وإذا كان البعض لا يمكن لهم أن يروا في الخروج عن الوضع (الجسد) سوى محاولة يائسة بل لا يتورعون عن وصفها بالكاذبة فإن الصوفية و «ابن عربي» على رأسهم تحدثوا من مقام الجمع، فأعلنوا أن ظهور الروح في الإنسان بكل ما يعنيه ذلك من ملامسة آفاق اللا محدود، ومن تأسيس فعلي لإمكانية الخلود، لا يعني إطلاقاً كبت الجسد وميقنه، على العكس إن الجسد يرى وضعه ككيان محكوم بالتاريخ أي بالصيروحة والفناء، على صورة حقيقة لا زيف فيها. فالروح إذ يهيمن لا يخفي عن هذا الجسد شيئاً، ولا يعده بإنفاذ وهبي، وإنما يمكنه من أن يتحقق، وأن يتحمل إمكانه بكل ثبات ويقين.

ذلك أنه من الصعب جداً، بل من المستحيل أن نقبل كبشر أتنا مجرد فقاعات عائمة على بحر الوجود، وأننا مجرد أجساد تقنى. وإذا كان البعض حاولوا أن يتशجعوا ليحملوا هذا الرعب على كواهلهم فقد ضجت وجوديتهم قرفاً ورعباً، وبأساً وقلقاً. إذ ذاك، كان لا بد من يقين يعطي لهذه الحضرة الجسدية ولهذا الوجود التاريخي للإنسان شجاعة القبول والاعتراف. القبول بالوضع، فكل جسد هو وضع وحد وانحصر، واعتراف بالنهاية. فكل صيرورة مهما تحركت، هي فناء وعدم وموت.

ونقول إن الإنسان لا يستطيع أبداً أن يعترف بكل هذا دفعه واحدة، إلا إذا وقف وراء كل هذا، أي إذا ضمن خلاصه عبر درب آخر يؤدي إلى الأبدية والخلود. تلك أيضاً حقيقة أخرى من أهم حقائق فلسفة التحرير الصوفية، جديرة بالتأمل والاعتبار. هل لنا أن نشير هنا إلى أن رياضات الروح، قد أعطت الجسد مقدرات تقاد تكون خيالية. ذلك في الحقيقة ما نستنتجه ونحن نلحظ اليوم أن أغلب الرياضيات المقصود بها تمية قدرات الجسم وتحقيق صحته وتوازنه، قد نشأت في أحضان فلسفات الظهر والخلاص، وعن طريق مجهودات رهبان وعارفين جعلوا من حياتهم الدنيا سلوكاً إلى الحقيقة الأخرى.

ولا يعني هذا التعديل لفعاليات كل من الروح والجسد، إقامة فصل جوهري، وتأسيسياً لمنطق الخلاف والتضاد. ففي صلب مقوله الوحدة الشاملة لا يوجد اختلاف إلا يقصد إظهار الحقيقة، ولا تتواء إلا من أجل التعريف بالوحدة. ولذلك فإن وجودنا بالجسد، هو الفرصة الحقيقة التي تناح لكي نوجد بالروح، وحياتنا هذه فوق الأرض، هي مقدسة ما دامت هي السبيل لتحقيق حياتنا الأخرى. فالجسد شرط الروح، والدنيا شرط الآخرة. حينئذ، تتضي معايير التفاضل لتحول معايير الفعالية. ويضعف سؤال القيمة ليستمر سؤال الخلاص. لذلك، فالعرفان لا يقدم أحكاماً، بقدر ما يقدم وسائل وأسباباً للخلاص، ولا يحل حقائق إلا من

أجل الوصول إلى النتائج. فكل علم بالإنسان، هو من أجل خلاص الإنسان. لقد أصر «محبي الدين» على تحقيق توحيد كامل للإنسان في ذاته، فأقام بنيان عرفانه لتأسيس المزاوجة بين الحق والخلق، وبين الغيب والشهادة في الوجود عامّة، كما في حياة الإنسان خاصة. وعندما استطاع أن يجيء فكرة الإنسان الكامل، صورة الوجود، راع بعض الباحثين أن هذا الإنسان يحوي كل شيء، ويضم في داخله المعادلة بطرفيها، الأمر الذي عدّوه تجاوزاً لمطيات الحقيقة، وتأسيسًا للاستحال. يذهب «هانز شيدر» إلى أن فكرة الإنسان الكامل عند «ابن عربي» إن عبرت على شيء فعلي انفلاق صاحبها على ذاته، وانحصره في كيانه ببحث فيه عن حفائق الوجود كلها، الأمر الذي يجعل من هذا المذهب تعبيراً عن الذاتية في أعلى مظاهرها. في بينما عبرت تجربة الحلاج الحية عن التقابل بين اللاهوت والناسوت الأمر الذي جعل منها تجربة متواترة إلى أبعد الحدود، نجد لدى «ابن عربي» اعتقاداً بالذات صادرًا «عن فكر لا ينعكس أبداً إلا على نفسه، وعن ذاتية تشدد في ذاتيتها الازمة الضرورية للألوهية، والتجلّي الذاتي الإلهي ومعنى العالم كذلك»⁽¹⁾. وهذه الذاتية «لا تعرف شيئاً غير نفسها، وترتفع هي نفسها إلى مرتبة الكل»⁽²⁾.

ومن الواضح هنا أن «هانز شيدر» يحاكم فكرة الإنسان الكامل استناداً إلى مقولات عقلية واضحة، ناسياً أن هذه الفكرة هي منذ البداية، ثورة على المفهوم العقلياني للإنسان الذي يعطيه حداً أعلى «ابن عربي» أنه يرفضه. وأن مفهوم «الحيوان الناطق»، إن سمع بتعريف ذات، فذات الإنسان الحيوان. أما الإنسان الكامل، فحده بالصورة الإلهية. وفي إطار من هذا التعريف الجديد، تتسع أبعاد الذات الإنسانية لتضم الحق والخلق معاً كما شهدنا في تعريف آدم، ناهيك أنها تبني على حامل ميتافيزيقي، هو فكرة وحدة الوجود التي لا تعرف بالتقسيم الاعتيادي للعالم إلى ذات و موضوعات. وإذا كان «شيدر» قد لاحظ أن الله والعالم يمثلان أبعاداً داخلية تضمنها على نحو معين، شخصية الإنسان الكامل فذلك لأن الإنسان لا يمارس تجربة موضوعية بالمعنى المتعارف للكلمة، فالموضوع المقابل هنا يقدر ما يبدو أنه خارج الذات، يكتشف رويداً رويداً أنه داخلها. فالله المطلق يظهر بدءاً كحقيقة تتجاوز الذات، وعبر التجربة، يكتشف الإنسان الإلهي في نفسه متمثلاً في الروح، فيظهر مطلقه فيه لم يف به، وإن كان من قبل غير شاعر به. أما العالم فهو يتجلّى لنا كوجود موضوعي أيضاً، لكن تجربة

1- هانز هينوش شيدر: نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين مصدرها وتصویرها الشعري ص 71.

2- ن، م، ن، ص

الإنسان الصوفية توضح له أن العالم بكل مكوناته هو بعض تكوينه، وأنه لا يوجد مخلوق لا يحمل الإنسان بعض حقائقه. وعلى هذا، فإن الله والعالم يختفيان فعلاً كما قال «شيدر» لكي يظهرها بعد ذلك في نسيج جديد، هو نسيج الذات الإنسانية الموحدة. وإذا كان «إنسان ابن العربي» قد حدد على أساس أنه ماهية كلية تتلوي في وعيها⁽¹⁾. فإن ذلك، البعد الكلي هو الذي يؤسس مبدأ الكمال الإنساني عند «ابن عربي»، الذي عرف أنه لا إمكان لبناء مقوله في الكمال، إذا كان الإنسان يفتقد بعض أبعاد الوجود وبعض حفائق المعرفة. أن شجرة واحدة من جنة الوجود إذا امتنعت عن الإنسان أصبحت تحدياً يهدد بالجهل والضعف، ويشعره بذلة الكيان. وكانت وبالتالي، الأساس الذي تبني قوة الدمار (الشيطان) انطلاقاً منه، أنظمتها لتركيع هذا الكائن وإسقاطه إلى أسفل ساقلين ولقد فعلت. هنا وعن طريق هذا المشهد، يتبيّن أنه لا مجال للخلود في أعلى عليين، دون أن يكون الإنسان على وضع من المعرفة التامة ومن الحرية الكاملة، أي أن يكون وجوداً كاملاً غير مقصوص. إذ ذاك يستقيم الخلود الذي لا يهدده الفناء، والحياة التي لا تشقى بالموت، والكمال الذي ألغى اليأس.

فلا إمكان لبلوغ الجنة من غير الكمال، بل إن الجنة نفسها ليست سوى جنة الكمال

وتمام النور. حتى إننا لنجد المؤمنين يوم القيمة يقولون:

«... رَبِّنَا أَتَمْسَأْلَكَ نُورَنَا...»⁽²⁾

غير أن ما غاب عن «شيدر» ملاحظته، هو أن الكمال الذي دعا إليه «ابن عربي» هو كمال الممكن، وهو تحقيق صورة المطلق في دائرة ممكّن مطلق لتقابل الصورة الصورة، والعلم العلم، والوجود الوجود، وهذا في الحقيقة، ما لا تسيفه فلسفة عقلية قائمة على الحد، ومنحصرة في الوضع.

وبينما بعد ذلك أن نطرح السؤال: إلى أي مدى عبرت فكرة الإنسان الكامل عن جوهر

المفهوم الإسلامي للإنسان؟ وإلى أي حد كانت منسجمة مع روح الحضارة الإسلامية؟.

يذهب عبد الرحمن بدوي «إلى أن فكرة الإنسان الكامل» قد كشفت في تطورها عن مصير الإنسان في تلك الحضارة (الإسلامية): أعني عن مطامعه ومصارعه، عن ملاهيه وما سيه». ويضيف «والفكرة (الإنسان الكامل) بدأت دنيوية وانتهت آخرية، في توازن تام مع مآل الروح العربية، التي استهلت وجودها حية قوية، أعني إنسانية، ثم خرت صريع العلة الأولى

1- شيدر: نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين ص 67.

2- سورة التحرير: الآية 8.

القاتلة، على الاستقطاب الذي مزقها في نهاية المطاف إلى قوى خارقة، أعني لا إنسانية^(١). ويقصد بدوي بذلك، أن فكرة الإنسان الكامل كانت صورة حية لواقع الإنسان العربي الذي أبدع الحضارة وأعلن الهيمنة على العالم في فترة أولى، ثم تراجع إلى موقع التبعية والتخلف في مرحلة ثانية، إذ ذاك أصبح التصوف ملجاً «الشحاذِي» المشاعر وأصبحت فكرة الكمال عصابةً للعظمة *Delire de grandeur* يكشف عن شدة هوان الذات، وعن عمق شعورها بالتبخيس والقهقري واليأس، وهذا في الواقع هو ما آلت إليه التصوف فعلاً.

فالتصوف يظهر كممارسة إبداعية في مجال الوجود والمعرفة، عندما يمارسه أناس يفهون، ويصبح مدخلًا للتراهات والأباطيل وباباً للتلاء بحقائق الدين، عندما تمتئن «التكلايا» بألوف الجهلة الذين جعلوا من قضية الحقيقة مادة للمتعة ومجلاً للتسليمة والإدعاء.

غير أن أغلب المفكرين والنقاد اهتموا بالبحث عن جذور فكرة الإنسان الكامل، أكثر من اهتمامهم بتحليل أبعادها ومعانيها العميقة لاسيما في ظل الثقافة الإسلامية فـ «هانز شيدر» يذهب إلى أن فكرة الكامل تجد أصولها الحقيقية في الفلسفة الإيرانية القديمة التي تحدثت عن الإنسان الأول المخلص «والذي اختاره الله ليكون له عوناً على الجن، يرسله في الكفاح ضدهم^(٢). هذه الفكرة التي ستتكرر بعد ذلك في مذهب «مانى». ويشير أيضاً إلى أن ثقافات عديدة أولى مثل الثقافات اليونانية والآرامية التي شكلت ما يمكن تسميته «بالحضارة السحرية»^(٣). كان لها التأثير الأكبر في إنضاج فكرة الكمال الإنساني «التي بلغت كمال نموها في الفتوح الإسلامية»^(٤).

ويعيد «بدوي» نفس التأكيدات التي ذكرها «شيدر» بشأن أصول فكرة الإنسان الكامل حيث يقول «إن فكرة الإنسان الكامل أو الإنسان الأول، قد نفذت إلى الفتوحات اليونانية ومن هناك إلى العقائد الإيرانية القديمة لتصل في النهاية إلى الفكر العربي»^(٥). ويشير «بدوي» إلى أنه بالإمكان عقد مقارنات مفيدة بين «فكرة الإنسان الكامل وبين النظرية المسيحية في عيسى كإله أصبح إنساناً»^(٦).

1- عبد الرحمن بدوي: الإنسان الكامل في الإسلام ص1.

2- هانز شيدر: نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين مصدرها وتصويرها الشعري ص25.

3- ن م ص11.

4- ن م، ن ص

5- A. Badaoui: L, Humanisme dans la pensee Arabe p.15.

6- I.B.I.D P.21.

والواقع أن هذه الإشارة في محلها تماماً، فعيسي عليه السلام قد برب حتى عن طريق الآيات القرآنية، كإنسان معجزته في ذاته وقوته (ابراء الأكمة والأبرص وإحياء الموتى) تستند إلى تأييد إلهي لا حد له، وتبرز إلى أي حد يمكن للإنسان فعلاً أن يمتلك قوة ومقدرة لا يمكن أن توصف إلا بكونها إليه.

أما عبد الرحمن بن خلدون «فيؤكّد أن فكرة «القطب» الصوفية ليست في أصولها سوى تكرار ذكي لفكرة «الإمام» الشيعية ويعمل على هذا قائلاً «فانظر كيف سرقت طباع هؤلاء القوم (الصوفية) هذا الرأي من الراهنون ودانوا به. ثم قالوا بترتيب وجود الأبدال بعد هذا القطب، كما قاله الشيعة في النقباء^(١). وفي نفس السياق من الربط بين عقائد الشيعة وأفكار الصوفية في الإنسان الكامل، يبين أبو العلاء عفيفي أن فكرة «ابن عربي» عن الإنسان الكامل مستمدّة من رأي «إخوان الصفا» في «الإنسان المطلق»^(٢). ولا ريب أن هذه المقارنات بين فكرة الإنسان الكامل في العرفان الصوفي ولا سيما لدى «ابن عربي»، وبين نظريات مشابهة في ثقافات وحضارات أخرى تكشف لنا عن مصادر «ابن عربي»، وعن أوجه تأثره بما درس وقرأ رغم أنه شأنه في ذلك شأن أغلب الصوفية، يرفض أن يعترف بمصدر لعرفانه غير التجلّيات الإلهية لكن الأمر الذي يجب الانتباه إليه هو أن هذا الرجل ذات قدرة غريبة لا على استيعاب ما يصل إليه من علوم وثقافات فحسب، بل على إعادة صياغتها بما يجعلها دعماً لأفكاره وتصوراته الأساسية سواء على مستوى الوجود أو على مستوى الإنسان. ثم إن «ابن عربي» باعتباره صاحب فلسفة محكمة وحكمة متكاملة، قد استطاع أن ينحوت مصطلحاته من داخل الثقافة العربية الإسلامية، الأمر الذي لم يقدر عليه الفلاسفة الذين سبقوه وبخاصة الأرسطيين منهم. ولا ريب أن أصل المصطلح لها أكثر من دلالة على عمق تجذر عرفان «محبي الدين» في أصوله الأساسية، وهي القرآن والسنة والإرث الثقافي العربي الإسلامي. ولذلك فيجب ألا تذهب بنا المقارنات إلى حد سلب الأصلة عن أفكار هذا العارف الذي نذر وجوده لعرفانه وبحث دائمًا عن الإبداع، إبداع الفكر وإبداع المنهج، إلى الحد الذي زخرت معه مؤلفاته بغيرائين الأفكار وبالنادر العزيز من أساليب إنتاج الفكر وتحقيق المقولات.

إن فكرة الإنسان الكامل الذي أقام «محبي الدين» دعائهما وجعلها من أهم مرتکزات مقولته في الإنسان، لا تستند إلى أصول خارجية إلا بقدر محدود. أما من حيث جوهرها، فهي نتيجة عملية استئثار جريئة للحقائق والمعتقدات الدينية الإسلامية الأكثر وضوها، والأكثر تداولاً في

1- ابن خلدون: المقدمة، الدار التونسية للنشر والدار العربية للكتاب 2/592.

2- أبو العلاء عفيفي: من ابن استنق محبي الدين بن عربي فلسفته التصوفية ص 27.

الوقت نفسه. فهي تستند في أهم أبعادها على فكرة وجود الله، هذا المطلق الذي إذا اعترفنا بوجوده، نكون قد كسرنا إلى الأبد أبواب النهايات وحطمنا الحدود، حدود الذوات والكلمات والأشياء. إن الله بالنسبة لصويفي ثائر، هو مصدر ثورته المشروعة على كل قيد في أي مجال. ثم إن فكرة الكمال، تقوم على محاولة إثارة السؤال باللحاح حول الروح. ما معنى أن نكون مخلوقات تحتوي على روح الله؟ وما هي أبعاد ذلك على تكويننا وعلى صيرورتنا؟ وإلى أي مدى يمكن للروح أن تدفع حدود إنسانيتنا؟ وأن تحرضنا على طلب الكمال؟ كل هذه الأسئلة وغيرها، تجعل من هذا المخلوق الذي يحوي روح الله، مبعث إثارة دائمة ومجالاً لسؤال صويفي لا ينتهي.

ولا يغيب عن دور عقيدة الغيب الإسلامية في التهيئة لمثل هذه الصياغة لنظرية الإنسان الكامل. إن عقيدة البعث والخلود مثلاً، لا يمكن أن تكون موضوع نظرية إقرارية باهتة ومية من قبل صويفي نافذ البصيرة، متوجب لتجليـة الحقيقة. ما معنى أن نكون مخلوقات خالدة، مشاركة للـله في أبديته؟ وكيف يمكن للممكـن أن يصبح مطلقاً؟ وما هي شروطـ ذلك.

وهكذا فإن في العقيدة الإسلامية باعتبارها عقيدة بـعث وخلاص، وباعتبارها مقولـة في الحقيقة، من الإثارة ما يكفي لطرح السؤـال حول الإنسان، بل لتأسيس مبحثـ الكمال الإنساني كـموضوع من صلب موضوعاتـ الإسلامـية المهمـة. أخيرـاً، هل كانت نظريةـ الإنسانـ الكاملـ كما جـلـها «محـيـ الدينـ بنـ عـربـيـ»، مـحاـولةـ لإـعادـةـ طـرـحـ مـبـحـثـ الإـنسـانـ وبالـتـاليـ للـنـفـوذـ منـ جـدـيدـ إـلـىـ أـسـبـابـ الإـبـدـاعـ وـشـرـوـطـ الـبـعـثـ فيـ عـصـرـ اـتـسـمـ بـالـأـنـهـيـارـاتـ وـبـالـتـشـرـذـمـ وـالـسـقـوطـ، بـعـدـ فـتـرةـ عـزـيزـةـ مـنـ التـمـدنـ وـالـحـضـارـةـ عـاشـهاـ الـسـلـمـونـ الـأـوـالـ، أـمـ أـنـهـ كـانـ تـعبـيراـ يـائـساـ عـنـ الرـغـبةـ فيـ رـفـضـ السـقـوطـ الـحـضـارـيـ حـتـىـ وـلـوـ كـانـ ذـكـ يـاعـلـاءـ الـفـردـ وـجـعـلـهـ مـلـكـةـ كـاملـةـ بـدـيـلـاـ عـنـ الـجـمـعـ وـالـتـارـيخـ؟

لا ريبـ أـنـنـاـ لـنـ نـجـدـ إـجـابـةـ وـاحـدـةـ عـنـ مـثـلـ هـذـاـ السـؤـالـ، وـهـذـاـ مـاـ لـاحـظـنـاهـ بـالـفـعـلـ وـنـحـنـ نـدـرـسـ أـبعـادـ فـكـرـةـ الـإـنـسـانـ الـكـامـلـ فيـ هـذـاـ الفـصـلـ. غـيرـ أـنـنـاـ نـؤـمـنـ أـنـ الجـمـيعـ لـاـ يـخـتـلـفـونـ فيـ أـنـ إـثـارـةـ السـؤـالـ حـولـ الـإـنـسـانـ، تـبـقـيـ رـغـمـ نـوعـيـةـ السـؤـالـ المـطـرـوـحـ وـمـهـماـ كـانـتـ نـتـائـجـهاـ، دـلـيـلـاـ عـلـىـ عـقـمـ الشـعـورـ بـالـأـزـمـةـ، أـزـمـةـ الذـاتـ وـالـجـمـعـ.

وتـلكـ فيـ الحـقـيقـةـ، مـنـ أـهـمـ مـيـزـاتـ وـعـلامـاتـ مـقـولـةـ مـفـكـرـ جـادـ، وـإـنـسـانـ مـهـمـومـ يـشـعـرـ بـأـنـ دـورـهـ هـوـ تـجـلـيـةـ الـحـقـيقـةـ وـإـظـهـارـهـاـ، لـاـ تـغـطـيـتـهاـ وـإـخـفـاءـهـاـ كـمـاـ يـفـعـلـ فـقـهـاءـ الـبـلـاطـاتـ عـبـرـ عـصـورـ انـحطـاطـ تـارـيخـنـاـ الـإـسـلـامـيـ الـعـرـيـضـ.

معنى الحياة: الإنسان المنتهي إلى الوجود

لاحظنا سابقاً أن هناك تلازمًا بين تحقيق الحرية وبين الوصول إلى معنى الإنسان، حيث لا انكشاف للذات في كمالها إلا عبر مسار التحرر الوجودي والمعرفي. ونصل الآن إلى حقيقة أخرى ثالثة تتصل بالحقائقتين السابقتين. فإذا كان معنى الإنسان يتجلى من خلال تجلي الحرية، فإن معنى الحياة ينكشف ضرورة بظهور معنى الإنسان.

معنى ذلك أننا أمام ثلاثة تجليات مترابطة تكشف كلها في حال تمامها عن تجل واحد أكبر، هو تجلٍ عالم الإمكان بكل مراتبه في شرطه الإنساني الأعلى. فالحرية سببينا إلى معرفة ذاتنا، وذواتنا دللتنا إلى الحياة وسببينا إلى فهم معناها. ولذلك فإذا كان من الثابت أنه لا ذات بلا حرية، فإنه من الثابت أيضاً أنه لا حياة بغير ذات.

وفي غيبة الذات يغيب معنى الحياة، وتصبح ممارسة الكائن للوجود مجرد «مصالحة» عابرة أو «عماء» لا مفهوم، أو جحيم لا يطاق. وفي كل ذلك نجد أنفسنا أمام مفاهيم غريبة عن الحياة في معناها الإيجابي الدافع والمؤسس للوجود لا المتعاطف مع العدم.

وإذا كان الإنسان قد تجلى في عرفان «محبي الدين بن عربي»، إنساناً كاملاً تتجاوز أبعاده المحدود إلى اللا محدود، وتحلق روحه صاعدة نحو الأبدية ومتهيئة للخلود بالانخراط في أصل جوهرها الإلهي الخالد، فإن الحياة تتجلى تبعاً لهذا المفهوم، في الإنسان وجوداً واحداً مستمراً على ما هو عليه من أزله إلى أبداً، ووحدة متاسقة ينتهي فيها الشذوذ والاختلاف، وخلوداً يلف كل شيء، وبقاء هو سمة كل ذات داخلة في الوجود. فحيث الوجود لا عدم وعند البقاء لا فناء. لذلك تتأسس فلسفة الحياة على فكرة البقاء، تماماً كما قامت وجودية الإنسان على فلسفة الكمال.

وبإعلان البقاء كعقيدة أبدية لا يمسها المحو، يضمن الكمال مجاله الأصيل وال حقيقي. فلا كمال في مجال تحقيق نسبي. وتلك أيضاً حقيقة أساسية من حقائق الوجودية الصوفية.

هكذا تبرر عقيدة البقاء ككتمة وجودية لعقيدة الإنسان الكامل، لكي تكتمل حينئذ فلسفة الإنسان في عرفان وحدة الوجود، وذلك بتكسير الحد في المستويات الثلاثة: مستوى الكائن، ومستوى مجاله، ومستوى حركته. وبذلك تقوم فلسفة الوجود الإنساني عند «ابن عربي» كمقابل منطقي لفلسفة الوجود الإنساني الإلحادية المنطلقة. فهناك، في دائرة الفلسفة الإلحادية، يقوم الحد (العدم) لكي يحكم الكائن ومجاله وحركته أيضاً، ولكي ينفي كل إمكانية في التعاطف مع الوجود المحرر من الشروط. لذلك لم يكن من الغريب أن تنتهي فلسفة الإنسان في المشروع الحضاري الغربي المعاصر القائم على «ميافيزيقاً» مادية، إلى تأسيس أزمة الإنسان ذي البعد الواحد. والأمر يبدو في غاية المعقولة بالنسبة لفلسفة تتظر لوجود العدم. إن تناظراً ومقارنة بين فلسفة الإنسان ذي البعد الواحد في فلسفة العدم، والإنسان المنتهي إلى الوجود ضمن عقيدة البقاء، تبدو الآن مطلباً من الضروري إنجازه كشفاً عن نهايات الذات، وعن حقيقة المال ونهاية الرحلة التي هي أيضاً نهاية المعنى وتتأويل الوجودية الإنسانية الأخيرة.

١- الإنسان ذو البعد الواحد: أزمة التأسيس:

قامت الحضارة الغربية المعاصرة كبناء فلسفياً وحضارياً واجتماعياً جديداً عندما قطعت مع القيد سواء أكان ذلك على المستوى الكوني أو على المستوى الإنساني. بذلك أصبح منهج التجربة منطق التعامل الوحيد مع الكون وتطورت بقية المناهج في دائنته وعلى أساس من منطقه المادي الأصلي.

ولم تفلت مباحث الإنسان من هذه الصياغة الجديدة للمفهوم الكوني والقائمة كما أسلفنا على إنكار أو في أحسن الأحوال، عدم الاكتتراث للبعد الغيبي.

وتحولت نشاطات الإنسان لنصبح رويداً رويداً، مجالاً لتقنين واسع النطاق حاول دمج الإنسان في الطبيعة كعنصر من عناصرها لا يختلف عنها بالجوهر. وقامت علوم الإنسان لتعلن خضوع الكائن المتمرد نهائياً لمنطق العلم ولحدود التجربة وعندما كان الفلاسفة يعلون في كل حين عن قطعية جديدة بين العقل والواقع أو بين الفلسفة والعلم، كان الروح الإنساني في الحقيقة، هو الذي يواجه مصيره المحتمم: التغريب في منظومة المعرفة المادية.

ورغم أننا مقتضعون أن توجيه نقد شامل للحضارة المعاصرة ما زال مبكراً بعض الشيء، ولا سيما وهي لا زالت تحكم العالم وتفرض أسلوبها ومنظتها على بقاع الأرض، إلا أن أمراً جديراً بالاهتمام واللاحظة أصبح بالإمكان تسجيله وتقييمه. لقد بدأ الكون يتمرد، وفي الوقت نفسه لم يعد الإنسان قادرًا على التجلد وعلى إخفاء حقيقة أن «الوعد العظيم»⁽¹⁾ الذي بشرت به الحضارة الحديثة لم يكن سوى أحلام وأوهام لا تغنى عن الواقع الأليم بحال. هذا الواقع الإنساني الجديد، هو واقع دفع فاتورة الحساب نتيجة لقيام بأكبر محاولة أيديولوجية حاولت تغطية حقيقة الكون والإنسان وتأسيس المنطق الأحادي البعد لإرضاع الوجود لعملية انحصار جبرية ما لبث أن نفاحتها، وهو ساعاً حيثاً لتحطيمها. ولقد قامت أكثر من محاولة لنقد واقع الإنسان في إطار الحضارة المعاصرة. ولعل الماركسية أن تكون إحدى أهم هذه المحاولات رغم أنها لم تقلت أيضاً من طابع العصر، طابع الأحادية الذي أصبح إطار النظر والفهم والتقييم.

فما هو مضمون فلسفه البعد الواحد؟ وكيف أصبح الإنسان أخيراً صريحاً بهذه الفلسفه. وانتهت فكرة الحرية الميتافيزيقية بكل عبئها وأمالها وجذونها في الوقت نفسه، لكن لتبعث الفلسفه الجديدة. فلسفه الإنسان ذي البعد الواحد التي سرعان ما أخذت اسمها ومعناها الصحيح حين عبر عنها بكل منها على الأصح، أزمة الإنسان ذي البعد الواحد.

لإجابة عن هذا السؤال نقف عند ثلاثة مشاريع تقديرية نقدر أنها من أهم الدراسات التي عالجت أزمة الإنسان المعاصر، وكشفت عن الدمار الذي أحدثه الرؤية الكونية الأحادية البعد على روح الإنسان وعلى معنى الحضارة.

الدراسة الأولى تمثل في الكتاب القيم الذي ألفه «هربارت ماكوز»، والذي عنوانه «الإنسان ذو البعد الواحد».

والدراسة الثانية لعالم النفس الألماني الأصل «اريك فروم» Erich Fromm وهي بعنوان «أن تملك أو أن تكون» وقد ترجمت إلى العربية تحت عنوان «الإنسان بين الجوهر والمظهر». أما المحاولة النقدية الثالثة فهي من إنجاز «محمد أبو القاسم الحاج حمد» وقد ضمنها كتابه «العلمية الإسلامية الثانية» في محاولة منه لتقديم مشروع حضاري بديل وعبر هذه المحاولات الثلاث، تختلف المنطلقات وأساليب النقد، غير أن الاتهام كان يوجه دائماً إلى المنطق الأحادي في إنجاز مشروع الإنسان والحضارة.

1- اريك فروم: الإنسان بين الجوهر والمظهر ص 21

يقوم نقد «ماركوز» للمجتمع الصناعي المعاصر على أساس من كشف الأيديولوجية الخفية التي تحكمه. ففي حين كان المنهج الأحادي يعمل على إخضاع الطبيعة وكذلك الإنسان باسم «العلمية» و «الموضوعية»، وفي الوقت نفسه الذي برزت فيه إنجازات التقنية على أنها إنجازات معايدة، كانت الأيديولوجية الأحادية تعمق حضورها، وتحكم كل عملية التقدم الإنساني وتوجهها نحو نهاياتها المفروضة.

صحيح أن المجهود العلمي كان يقوم كنفيض للموروث الأيديولوجي، حتى لقد أصبح العداء الأيديولوجي سمة العصر. ولم تعد هذه العبارة تعني أكثر من محاولة تعطية الحقيقة واحفاء الواقع عن الإنسان، ولكن في حين كان التنظير قائماً على أشدّه لنفي التعسف الإنساني على الحقيقة، كان الواقع يبني أيديولوجيته أيضاً. يقول «ماركوز»: ولكن إذا كان الواقع قد امتص الأيديولوجية فهذا لا يعني أنه لم تعد هناك أيديولوجيا. بل يمكننا القول على العكس، أن الثقافة الصناعية المتقدمة أكثر أيديولوجية من الثقافة التي سبقتها،⁽¹⁾ ويشرح «ماركوز» ذلك بكون «الإيديولوجيا تحتل مكانها اليوم في صيغة الإنتاج بالذات»⁽²⁾. فالنظام الإنتاجي الراهن القائم على استغلال الإمكانيات التكنولوجية إلى حد أقصى، لا يعبر في تطوره وتعقيده وفي عملية انتشاره وتوسيعه كنمط عالمي، عن عملية صيغة الإنتاج لا من خارجها. تلك هي «العقلانية التكنولوجية»⁽³⁾ ويؤكد ماركوز أن «الجهاز الإنتاجي والسلع والخدمات التي ينبع منها «تبّع» أو تفرض النظام الاجتماعي من أنه مجموع»⁽⁴⁾. وهنا يظهر بعد آخر من أهم أبعاد المشروع الحضاري المعاصر، إنه ربط الأغلبية الساحقة من البشر بمنظومة علاقات اجتماعية موحدة، الأمر الذي يؤسس بعدياً، وحدة المنطق والتفكير والاتجاه. «إن وسائل النقل والاتصال الجماهيري وتسهيلات السكن والطعام والملبس والإنتاج المتواطئ لصناعة أوقات الفراغ والإعلام، إن هذا كلّه تترتب عليه مواقف وعادات مفروضة، وردود فعل فكرية وانفعالية معينة تربط المستهلكين بالمنتجين ريطاً مستحباً بهذا القدر أو ذالك، ومن ثم تربطهم بالمجموع»⁽⁵⁾.

1- هربارت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الآداب، ط3، 1988 ص 47.

2- ن، ن، ن، ص

3- هربارت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد ص 47.

4- ن، م، ن، ص

5- ن، م 47-48

ذلك التعميم الخطير الذي استطاع أن يصبح واقعاً بفعل المقدرة التكنولوجية للإنسان المعاصر، هو الذي أوحى «العبد» هذه الحضارة أنهم أصبحوا سادة بمجرد شعورهم أنهم أصبحوا يشاركون المجموع في الانتفاع بإنجازات التقنية وبآخر إبداعات العلم.

والحقيقة، أن هذا المنطق في فهم الأمور ينطوي في نظر ماركوز على تزوير كبير، فمن ناحية، لا يمكن أن يخفي هذا التعميم لنمط الحياة المعاصرة حقيقة وجود العبيد، ولا حقيقة أن المستغلين ما زالوا يمارسون أدوارهم. وإذا كان عبيد الحضارة الصناعية المعاصرة قد أصبحوا عبیداً متسمين، إلا أنهم «يبقون عبیداً»⁽¹⁾ وذلك لأن «العبودية لا تتحدد بالطاعة ولا بقوة الكبح، وإنما بالإنسان المحول إلى أداة وإلى شيء»⁽²⁾. كما أكد ذلك «فرانسوا بيرو».

ومن ناحية أخرى، يكشف هذا التعميم عن خطورة الأيديولوجيا الصناعية التي تصر على نفي الاختلاف والأهواء والأذواق «الخاصة» لترتبط الجميع بـ«النمط» أي «بالإنجاز» القابل للتعميم. إن نجاح عملية التعميم يقتضي أولاً بالذات تربية الإنسان النمطي، وأخضاع نواعز الثورة والحرية فيه، إلى عملية تدرج واسعة تنهي في النهاية عملية تمرده لتجعله عبداً مطيناً لا يخالف هواه ولا فكره هو وفكرة المجموع.

غير أن هذا «التزييف» الخطير كما وصفه «جورج طرابيشي» لم يزيف حاجات الإنسان المادية فحسب، بل زيف أيضاً حاجاته الفكرية، فكره بالذات»⁽³⁾. لقد وقع ازدراء الفكر ضمن مشروع تصفية كل أشكال النشاط الإنساني النقدي وتحت راية مقاومة الأيديولوجية، ولكن هل انفت الأيديولوجية؟ يجيب طرابيشي بالسلب قائلاً: «كل ما هنالك أن المدينة التقنية أصبحت هي الأيديولوجية. وأبزر وجوهها من هذه الزاوية، المذهب العامل في الفيزياء والمذهب السلوكي في العلوم الاجتماعية. والسمة المشتركة الأساسية لهذين المذهبين، هي الالتزام بالواقع المعطى أو القائم ونبذ المفاهيم الشمولية أو النقدية التي تهدد بالكشف عن بعد آخر لذلك الواقع»⁽⁴⁾. وعبر منطق الواقعية ورفض سلطة الأيديولوجية مهما كان مصدرها، يتحكم منطق المجتمع الصناعي القائم عن «السيطرة» و«الرقابة» عبر منتجاته نفسها ويتأسس الوعي الزائف بحقائق الأشياء ولكن هذا الوعي يبقى «عديم الإحساس بما

1- هربارت ماركوز : الإنسان ذو البعد الواحد .68

2- ن، م، ن، ص

3- راجع مقدمة كتاب الإنسان ذو البعد الواحد ص.13

4- ن، م، ن، ص

فيه من زيف». ^(١) حينئذ «تخلق قيم الإعلان والدعاية طرزاً للحياة. وهو بلا أدنى شك طرز الحياة أفضل من السابق، ولكنـه من هنا بالذات يكتسب مناعة ضد كل تغيير نوعي. وهـكذا يتكون الفكر والسلوك الأحاديـاً الـبعد». ^(٢) وهذا أيضاً تـبرـز إحدى أهم سمات المجتمع الأحاديـيـ بعد وملامحـهـ، إنـهـ «الـطـابـعـ العـقـلـانـيـ لـلـأـعـلـانـيـ» ^(٣) فأـنـ يـفـمـرـ الإـنـسـانـ بـسـيلـ مـنـ الـمـنـجـاتـ الـتـيـ تـقـدـمـ لـهـ قـسـراـ وـعـبـرـمـنـهـ تـأـثـرـ وـإـيـحـاءـ نـاجـعـ،ـ عـلـىـ آـنـهـ بـالـفـعـلـ مـلـبـيـةـ لـصـمـيمـ حـاجـاتـ وـمـحـقـقـةـ لـرـغـائـبـهـ وـلـطـمـوـحـاتـهـ،ـ فـذـكـ مـعـنـيـ الـعـقـلـانـيـ الصـنـاعـيـ الـمـؤـسـسـةـ أـصـلـاـ عـلـىـ لـأـعـلـانـيـ فـاضـحةـ.ـ تـلـكـ الـلـاـعـلـانـيـ الـخـفـيـةـ هـيـ الـتـيـ سـتـسـمـعـ بـظـهـورـ إـنـسـانـ أـعـمـىـ يـرـىـ الرـفـاهـ فيـ الشـقـاءـ» ^(٤).ـ وـيـسـمـعـ بـإـخـضـاعـ أـخـصـ رـغـبـاتـهـ وـنـزـوـاتـهـ لـلـتـطـيـبـ وـالـرـقـابـةـ.ـ فـمـاـ التـروـيـجـ عـنـ النـفـسـ،ـ وـالـلـهـوـ وـالـعـمـلـ وـالـاسـتـهـلاـكـ حـسـبـ إـيـحـاءـاتـ الدـعـاـيـةـ،ـ وـحـسـبـ مـاـ يـحـبـهـ الـآـخـرـونـ وـبـغـضـ مـاـ يـيـغـضـونـهـ إـلـاـ حـاجـاتـ كـاذـبـةـ فيـ أـغـلـبـ الـأـحـيـانـ» ^(٥).ـ تـلـكـ الـحـاجـاتـ الـكـاذـبـةـ وـالـتـيـ يـحاـصـرـ الـمـجـتمـعـ الصـنـاعـيـ كـلـ مـحـاـولـاتـ فـضـحـهاـ باـسـمـ مـقاـومـةـ الـأـيـديـولـوـجـياـ،ـ هـيـ الـتـيـ تـؤـسـسـ أـبـدـاـ ضـمـانـةـ اـسـتـمـارـاـيـةـ سـيـطـرـةـ الـفـلـسـفـةـ الـأـحـادـيـةـ الـبـعـدـ،ـ فـلـسـفـةـ الـمـجـتمـعـ الصـنـاعـيـ الـمـسـتـغـلـ،ـ المـتـخـفـيـةـ وـرـاءـ «ـالـعـلـمـ»ـ وـ«ـمـوـضـوعـيـةـ درـاسـةـ الـأـشـيـاءـ»ـ.ـ وـعـلـيـهـ،ـ فـإـنـ «ـمـارـكـوزـ»ـ يـؤـكـدـ أـنـ الـقـدـمـ الـتـقـنيـ قدـ اـرـتـبـطـ مـنـذـ الـبـداـيـةـ بـمـنـطـقـ «ـالـسـيـطـرـةـ»ـ وـ«ـالـرـقـابـةـ»ـ،ـ وـأـنـ «ـلـوـغـوـسـ»ـ الـتـقـنـيـةـ لـيـسـ سـوـىـ «ـلـوـغـوـسـ الـعـبـودـيـةـ الـمـسـتـدـيـمـةـ»ـ ^(٦).

لـقـدـ «ـكـانـ فـيـ الـإـمـكـانـ أـنـ تـكـوـنـ قـوـةـ التـكـنـوـلـوـجـيـاـ قـوـةـ مـحـرـرـةـ عـنـ طـرـيقـ تـحـوـيلـ الـأـشـيـاءـ إـلـىـ أـدـوـاتـ،ـ وـلـكـنـهـ أـصـبـحـ عـقـبـةـ فـيـ وـجـهـ التـحـرـرـ عـنـ طـرـيقـ تـحـوـيلـ الـبـشـرـ إـلـىـ أـدـوـاتـ»ـ ^(٧).

الـإـنـسـانـ الـآـلـةـ،ـ ذـوـ الـبـعـدـ الـوـاحـدـ الـمـعـطـىـ لـهـ مـنـ خـارـجـ،ـ بـعـدـ الـخـضـوعـ الـتـامـ وـالـاستـجـابةـ الـلـاـمـشـرـوـطـةـ لـلـعـقـلـانـيـةـ التـكـنـوـلـوـجـيـةـ الـحـاكـمـةـ،ـ هـوـ الـإـنـسـانـ الـذـيـ أـنـتـجـهـ الـحـضـارـةـ الـمـعاـصرـةـ،ـ وـكـأـنـهـ بـذـلـكـ تـشـيرـ إـلـىـ أـحـادـيـةـ مـشـروعـهـاـ الـذـيـ انـطـلـقـ مـنـ مـقـوـلـةـ ضـرـورةـ هـيـمنـةـ التـكـنـوـلـوـجـيـاـ

1- مـارـكـوزـ:ـ الـإـنـسـانـ ذـوـ الـبـعـدـ الـوـاحـدـ صـ13.

2- نـ مـ،ـ نـ صـ

3- نـ مـ صـ45.

4- نـ مـ صـ41.

5- نـ مـ،ـ نـ صـ

6- نـ مـ،ـ نـ صـ

7- نـ مـ صـ191

على الطبيعة ليصل إلى فلسفة هيمنة الإنسان على الإنسان. ويؤكد ماركوز أن التلازم بين اليمتنين قائم وحقيقي. ففي «الوقت الذي تشدد التكنولوجيا قبضتها وهيمنتها تدريجياً على الطبيعة نجد أن الإنسان يشدد قبضته وهيمنته تدريجياً على الإنسان»⁽¹⁾. وبهذا يكشف مشروع الحضارة الصناعية المعاصرة في هيمنتها على العالم، عن أيديولوجيته الخفية ومنطقه العميق، منطق الصراع والاستغلال كما يحدده «الحاج حمد» على ما سنرى لاحقاً.

إن الإنسان ذو البعد الواحد كما يكشف عنه ماركوز، هو ذلك المخلوق الذي وقعت تصفية أهم أبعاده الذاتية لكي يستلب باسم «العقل العام» وباسم «حياد الإنجاز العلمي»، ولكي يرخص أخيراً للمجتمع القائم مسلماً بسيطرة الواقع المعمى ومعلناً في الوقت نفسه بفباء مرتع، زيف التطلع والثورة والمخالفة.

هذا الإنسان الذي باع روحه خوفاً من الأيديولوجيا الغيبية، هو الذي يغيب اليوم في اعتى أزمة يمر بها الإنسان الحديث: أزمة الإنسان ذي البعد الواحد. ولقد حاول ماركوز أن يطرح الحل، وأن يعود إلى البحث عن أصول لقيام نظرية تقديرية متكاملة متاثراً في ذلك بانتمائه للمدرسة الماركسية. ولعله أيضاً أن يكون قد نبه إلى قيمة أولئك الخارجين عن «طاحونة العصر»، من المتبوذين والفقراء والعاطلين عن العمل.. كشارائح اجتماعية قادرة على الثورة على المجتمع الصناعي المغلق. ولكنـه مع ذلك أصر على أن المرحلة الراهنة من تطور المجتمع الصناعي لا تسمح بمثل هذا التغيير. يقول: «إن النظمتين المادي والثقافي في المرحلة الراهنة من تطور المجتمعات الصناعية المقدمة ينفيان هذه الضرورة، إذ توجد في هذا المجتمع عوامل عديدة تحول دون ولادة ذات جديدة: قدرة النظام وفعاليته، واندماج الفكر والصيارات اندماجاً تاماً بالواقع وبالسلوك المفروض»⁽²⁾. معنى ذلك أن ترقب تمام الدورة الحضارية الراهنة التي تقودها العقلانية التكنولوجية. وصحيح أنـنا نجد لدى ماركوز إيماناً بإمكانية تأطير القوة التكنولوجية تأطيراً جديداً مخالفاً، إلا أنه مع ذلك لم يبدع في إعطاء الحل بقدر ما أبدع في كشف الداء، داء الحضارة الراهنة المتمثل في الفكر الأحادي البعد.

أما «ايrik فروم» فقد حاول أن يقدم نقداً شاملـاً لإنسان الحضارة الغربية الراهنة، انطلاقاً من إقامة فصل جوهري على مستوى الذات بين شخصية قائمة على التملك وشخصية منتمية إلى الكينونة. وما يميز فروم هو أنه يتجاوز التصنيف التقليدي للإنسان بحسب الاستقطاب الحضاري إلى إنسان شرقي وأخر غربي، لـكي يبحث داخل الذات الإنسانية

1- ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد ص 264

2- نـ م ص 262

مستعيناً باختصاصه في مجال علم النفس، عن الجوهر المؤسس لطبيعة قناعاتنا الوجودية واختياراتنا الحضارية الكبرى.

ويميز فروم بين شخصية التملك وشخصية الكينونة انطلاقاً من تحديد العنصر الأهم في بناء الذات، وفي دائرة اهتمامنا الوجودي والمعري. يقول: «والفارق بين الكينونة والتملك ليس بالضرورة هو الفارق بين الشرق والغرب، ولكن بالآخر الفارق بين مجتمع محوره الأساسي الناس وآخر محوره الأساسي الأشياء»⁽¹⁾. فالإنسان المعاصر الذي أسفرت عن ظهوره حضارة الاستهلاك، هو الذي قبل نهائياً بمنطق العصر واندمج في اللعبة الكبرى المسائدة في كل مكان. لعبة التفاف على ملكية المال، الشهرة، والسلطة⁽²⁾. التي أصبحت «الموضوع المسيطر على الحياة»⁽³⁾. وعليه، فإن فروم لا يجد صعوبة في تحديد الانتفاء الوجودي لإنسان العصر الصناعي والمتمثل في ربط مداء الوجودي بمقدار ملكيته في «هوية المستهلك المعاصر تتلخص في الصيغة التالية: أنا موجود بقدر ما أملك وما استهلاك»⁽⁴⁾. وعليه، فإن الاستهلاك هو المنطق الظاهر والأسلوب العملي للتعبير عن عمق الارتباط بالملكية. فـ«الاستهلاك هو أحد أشكال التملك، وربما هو أكثرها أهمية في مجتمعات الوفرة الصناعية المعاصرة»⁽⁵⁾. وقد حاول فروم أن يصل إلى خفايا النفسية الاستهلاكية، باحثاً عن المبررات العميقية التي تكرس هذا المسلك الذاتي تعمم كما أكد ذلك ماركوز من قبل، عبر الدعاية والإعلان وعبر ضفوط العقلانية الصناعية ليصبح نمطاً عاماً للحياة الإنسانية. وأهم ما يميز النزعة الاستهلاكية كما يقرر فروم، كونها بلا حد. «فالنزعو للاستهلاك هو نزوع لابتلاع العالم بأسره»⁽⁶⁾.

والإنسان الاستهلاكي «هو الرضيع الأبدى الذي لا يكف عن الصياح في طلب زجاجة الرضاعة»⁽⁷⁾.

1- اريك فروم: الإنسان بين الجوهر والمظاهر ص39.

2- ن، م، ن ص

3- ن، م من ص

4- ن، م ص47

5- اريك فروم: الإنسان بين الجوهر والمظاهر ص47.

6- ن، م، ص46

7- ن، م، ن ص

أما المنطق الخفي الكامن وراء هذا النزوع المدمر، فهو الإحساس بارتباط بين الاستهلاك وبين الملكية. فما نستهلكه هو بالفعل ما نملكه، وما لا يمكن أن ينتزع منا. والنشاط الاستهلاكي هو الدليل على أننا نملك فعلاً أشياء، وأننا قادرون على ملكية المزيد. وعليه، فبمقدار ما نمارس هذا النشاط، بمقدار ما يتبيّن لنا أننا فعلاً نملك سلطة. فعبر الاستهلاك اللا محدود يمكن أن نحصل على سلطة بلا حد. وكلما تحدد مجال الاستهلاك، كلما كان ذلك دليلاً على نقص في سلطتنا، أي في حريرتنا إزاء الناس والعالم. ولا بد أخيراً أن يوصل منطق الاستهلاك هذا إلى نهاياته الخطيرة، إلى الذات لكي يتلف حولها. حينئذ، يشعر الكائن أنه غريب عن ذاته وأنه يرغب رغبة لا محدودة في امتلاكه أي في استهلاكه، أملأاً في تحصيل تاليفنهائي معها. لذلك لا تبرر الذات بالنسبة للإنسان المعاصر المصنوع ضمن شروط حضارة الاستهلاك، إلا كشيء نملكه. وتبعاً لهذا، يتركز في الأغلب مفهوم ظاهري عن الذات يضم إنجازاتها في دائرة المجتمع، ولا يتجاوز بحال حدود المنطق الاجتماعي في الموقف من الذات. يقول فروم مبيناً وضع الذات في أسلوب الملكية: «وتصبح ذاتنا أهم موضوع لإحساسنا بالملكية، لأنها تشمل أشياء عديدة: جسدنَا واسمُنا ومكانتنا الاجتماعية وممتلكاتنا (بما في ذلك معارفنا)، والصورة التي لدينا عن أنفسنا، والصورة التي نرغبه في أن تكون لدى الآخرين عنا». ^(١)

هكذا تتشكل ذاتنا من مزيج من صفات حقيقة مثل المهارات والمعلومات وأخرى زائفة بنيت من أوهام حول نواة حقيقة. غير أن النقطة الأساسية هي أن الاهتمام ليس بمحظى الذات، وإنما في الإحساس بأن الذات شيء يملكونه كل منا، وأن هذا الشيء هو أساس الإحساس بهويتنا. ^(٢)

إن نفي الذات في حدود معرفتنا بها، هذه المعرفة المنافية في حدود علاقتنا بالمجتمع وفي حدود أحکامه عنا، هو في النهاية المعنى الحقيقي والعميق للاغتراب عن الذات الأصلية، بما هي وجودنا المحرر رغم شرطه، والانحصار في الذات المشروطة بالأخر ممثلاً في العالم والمجتمع..

وهذا معنى النظرة الأحادية إلى الذات التي تجعل منها نهائياً، مجالاً مكشوفاً أي ذاتاً تابعة للمجتمع والتاريخ، وترفض كل بعد آخر وجودي لا تاريخي في تحقيق تصورنا لأنفسنا.

1- اريك فروم: الإنسان بين الجوهر والمظاهر ص.73.

2- ن. م ص.73-74.

وإذا كانت المغامرة الوجودية اليوم تنحصر في حدود السعي المبذول لامتلاك مزيد من الأشياء، ولاستهلاك كل شيءً أملأً في توسيع دائرة الذات، وبالتالي في الحصول على مجال أرحب من الحرية، فإن الشعور المناقض بالرعب خوفاً من فقدان أنفسنا نتيجةً لفقدان ما نملك، هو الشعور الغالب على إنسان العصر سواءً كان ذلك لا شعورياً أم في دائرة وعيه وإحساسه. ماذا يبقى من الذات إذا فقدنا ما نملك؟ لا بل إن السؤال كما يراه فروم، يطرح المسألة الوجودية بقضها وقضيضها إذا تهددت الملكية.

إن الكائن الذي فقد ما يملك، سوف يتراجع إلى سؤاله الوجودي الأكبر، وسيسأل نفسه بجدية جديرة بالرثاء: من أكون حينئذ؟

ويجيب فروم «لن يبقى سوى شاهد مهزوم، متضائل مثير للشفقة، شاهد على أسلوب حياة خاطئ». ^(١)

إن الرعب العظيم الذي نضحي بالوقوع فيه عندما نقبل بحصر قيمة الذات في حدود ما تملك، لا يمكن له إطلاقاً أن يفارقنا لأنه ليس بعيداً عن ما نملك. على العكس، إن كل ما نملكه مهما اتسع وازداد، يذكرنا أكثر بما لا نملكه، ناهيك عن محدودية وفباء ما بأيدينا. وهكذا، فالشعور الذي يحكم إنسان العصر والذي ينفرز في أعماق كيانه هو أيضاً شعور واحد لدى الجميع.

يضيف فروم في نص مثير: «فحديث أني يمكن أن أفقد ما أملك فأنا بالضرورة في قلق، وخوف دائمين من إمكان حدوث هذا. أنا في خوف من اللصوص، والتقلبات الاقتصادية، والثورات والأمراض والموت. كذلك أنا في خوف من الحب والحرية والتطور والتغيير، وفي خوف من المجهول. هكذا أنا دائمًا في خوف وقلق أعني من أمراض الذعر والوسوسة المزمنة، ليس فقط من فقدان الصحة وإنما من فقدان أي شيء آخر أملكه. هكذا أتحول إلى كائن مشغول بالدفاع عن نفسه، موسوس، وحيد، تملّكني الحاجة لامتلاك مزيد من الأشياء التي انشد فيها مزيداً من الحماية»^(٢). فالإنسان في أسلوب الملكية، يفقد إلى الأبد حقه في الحرية بعد أن حدد ذاته بالشرط ممثلاً في هذا الآخر، المجتمع الاستهلاكي الذي نفت أيديولوجيته جل أرجاء العالم. إن سعادته نفسها لا تتأسس إلا كشعور مشارط، أي كإنجاز على حساب حزن الآخرين.

1- فروم: الإنسان بين الجوهر والمظاهر ص 117.

2- ن. م، ن. ص

فالسعادة عند هذا المخلوق تمثل «في تفوقه على الآخرين، وفي قوته. وهي في التحليل الأخير، تكمن في قدرته على أن يغزو ويسرق ويقتل». ^(١)

هنا تبرز المفارقة من جديد: إن الإنسان الذي كبلته أيديولوجيا المجتمع الصناعي الاستهلاكي المعاصر، يعمل ومن طريق الأيديولوجيا نفسها، على تخريب الوجود الإنساني نفسه. صحيح أنه يتوهם أنه يقضي على الآخر الذي نفاه في فلسفة المجتمع الأحادية الجامدة، ولكن التحليل الأخير يكشف أيضاً أنه في أسلوب حياته التدميري هذا، إنما يقضي أول وبالذات على نفسه. لذلك يبدو «فروم» واثقاً من حقيقة أساسية وهي أن المجتمع الاستهلاكي هو الذي ينتج أدوات هلاكه، وأن الإنسانية في إطار من فلسفة الملكية، لن تؤول حضارتها إلا إلى خراب ماحق للجميع. هل هناك أمل في إحداث تغيير ما؟ إن فروم لا يتوانى عن الإجابة بالإيجاب، ولكنه ينطلق في سبيل مشروع حضاري جديد من الشرط الأصلي لإنجاز أي تغيير، من الإنسان. فمن دون إنسان جديد لا إمكانية لقيام مجتمع جديد.

وهكذا نعود إلى الأسس مرة أخرى لتكشف لنا طبيعة الأزمة، أزمة الإنسان المعاصر التي أبرز ماركوز أبعادها الاجتماعية الحضارية، وركز فروم على خلفياتها النفسية، على أنها أزمة تأسيس معرفي بالأسفل.

ما هي الأسس المعرفية العميقية التي أدت آثارها في سياق دورة حضارية كاملة، إلى ظهور الإنسان ذي البعد الواحد المازوم؟ هنا نجد أنفسنا قريبين من مفكر آخر يحاول عبر منهج آخر بديل، أن يحل الأبعاد المعرفية لحضارة قامت على أساس القطع بين الغيب والشهادة والفصل بحسب تعبيره بين القراءتين: القراءة الكونية والقراءة الموضعية.

يذهب «محمد أبو القاسم حاج محمد» إلى أن العالمية الأوروبية، قد قامت انطلاقاً من استحداث نظرة جديدة إلى الإنسان والكون في إطار من فلسفة شاملة أعادت تركيب البناء الوجودي وتأسيس المحتوى المعرفي للإنسان. هذه النظرة الجديدة تقوم أساساً على حصر الوجود في العالم المنظور، ونفي كل بعد غيبي آخر يمكن أن يداخله. هذا المفهوم الكوني انعكس على مفهوم الإنسان الذي أصبح ينظر إليه ككائن طبيعي منحصر ضمن الأبعاد الكونية وليس متعالياً عليها. وهذا المفهوم المزدوج للكون وللإنسان ضمته فلسفة وجودية شاملة أطلق عليها الحاج محمد اسم فلسفة الموضع أو «عقيدة لاهوت الأرض».

وتقوم فلسفة الموضع على قاعدة معرفية رئيسية تمثل في حصر المعرفة في حدود المعلومة العلمية الموضعية، ونفي إمكانات الوعي الأخرى الخارجية عن الرقابة العلمية أو في

1- فروم: الإنسان بين الجوهر والمظاهر ص84

أحسن الأحوال، تهميشها وعدم الاعتراف بها. أما النتيجة التي ترتب على هذا المنهج التجزئي في تصور الوجود وفي معرفة الإنسان، فتتمثل في ظهور تصور ضيق محاصر لكل من الكون والإنسان. يقول حاج حمد: «قد ضيق الإنسان حدود الوعي على نفسه حين عمد إلى حصر ذاته بعلمه. يجعل ظواهر ما يعلم في الحركة قيداً علمياً على وعيه ببطل خارج حدوده كل أنواع المعلومات والمدركات». ⁽¹⁾ وما أحدثه الإنسان من حصر على مستوى وعيه بذاته، عمه على الكون. فقد «حاول كذلك سبر الغور الكوني بفكر محدود». ⁽²⁾ وكانت النتيجة أنه لم «يخرج إلا بفهم جزئي موضعي لا تستقيم معه الحقائق في كليتها». ⁽³⁾

ويؤكد حاج حمد أن «ارتداد الإنسان الذاتي إلى فكر المعلومة الموضعية في المكان الجزئي (الظاهر)، لا ينبع عنه إلا طمس لأبعاد الكونية في التجربة الإنسانية وتقييد لفعالية الإنسان بتقييد فعالية الوجود نفسها في البدء». ⁽⁴⁾ ويؤكد أيضاً أن هذا التحول بالإنسان من معناه الخلقي إلى معناه الطبيعي ككائن طبيعي. والتحول بالكون من معناه الخلقي الإنساني إلى معناه المادي المجرد». ⁽⁵⁾ إنما هو مترب أساساً، عن اتجاه العالمية الأوروبية إلى خيار الاتحاد بالطبيعة ونفي البعد الغيبي في تركيب كل من الكون والإنسان على السواء.

هذا الاختصار المدمر، والذي ينطوي بالفعل على خيار أيديولوجي قوامه إعلان هيمنة المطلق المادي، والذي وجد صياغته الفلسفية المثلث في المنظومة الفلسفية الماركسية كما يقرر حاج حمد، هو الذي هيأ لظهور معنى جديد للإنسان قوامه نظرية أحادية لا ترى فيه أكثر من حيوان أدمي بقدرات علمية خارقة، ولكن من دون روح وترتباً عن هذا المفهوم القائم على مصادرة أيديولوجية خطيرة، نتائج مريرة منعت الإنسان من بلوغ بعده الوجودي الصحيح، وحصرته ضمن أحياط الأرض يعتصره قانون الفراغ ويؤول بناؤه إلى الفناء، شأن كل موجود أرضي بلا مصير. هكذا أدى رفض الغيب في معناه الكوني (الله)، إلى رفضه في مستوى الإنساني (الروح). فننبع عن ذلك استحاللة التواصل مع الوجود في أبعاده الرحمة. وأصبح الإنسان عاجزاً عن رؤية أي معنى آخر يتجاوز الظواهر الموضعية والمعاني الظاهرة للوجود. فلم يعد الإنسان «يرى في الكون ثغرة ينفذ إليها منها إشعاع خارجي. بل إن وصله ينكره. وإن خرج

1- محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية ص.96.

2- ن، م، ن، ص

3- ن، م، ن، ص

4- ن، م، ن، ص

5- ن، م، ص 47

من ذاته يستغريه، فهو من الأرض وإلى الأرض. بداية من مجهول ونهاية في مجهول.. أوليس الإنسان جزءاً في هذا البناء الكوني الذي اكتشفه ثم تمثله؟.. وما وراء ذلك ليس سوى (غيب) مجهول لا إثبات له في الواقع الموضوعي ولا دلالة عليه..⁽¹⁾

لماذا انفى الإنسان لنصبح أخيراً بذاء «الكائن الطبيعي» أو «الحيوان الأدمي»؟ هنا تبرز أزمة الأسس في أهم نقاطها أي في أساس التأسيس نفسه.

ويجيب حاج حمد «مبينا سر الأزمة، إنه الانحصار المعرفي في حدود المعلومة العلمية. واتخاذ القناعات الوجودية والحضارية تبعاً للنتائج الفلسفية لهذه المعلومة. يقول: «المعلومة العلمية في شكلها الموضوعي حين تؤول فلسفياً، تختصر الإنسان وعلاقاته الكونية. فلا يعود الإنسان قادراً على الرؤية الشاملة والتعامل مع حقائقها وقد أسر نفسه بالرؤية الموضوعية، وتحول معها من إنسان إلى كائن طبيعي. هذا الانزلاق له نتائجه الخطيرة جداً في التركيب السلوكي الإنساني»⁽²⁾ إن الأزمة في أساسها معرفية، ومنطلقها الأصلي مصادرية أيديولوجية حصرت وعي الإنسان الكوني والذاتي فيما يقدمه العلم الموضوعي، ومنعت أي محاولة لتأسيس وعي شامل بالوجود يتجاوز حدود المتاح عبر التجربة العلمية والتحليلية وأن لم ينفهم، إلى آفاق أخرى يستطيع الإنسان عبر استحضار ما أطلق عليه حاج حمد «جملة الوعي» أن يمثلها ويستيقنها.

هنا، وعبر هذا التحليل نستطيع أن نفهم لماذا تمكنت المدنية التقنية من أن تصبح أيديولوجية الإنسان المعاصر، ولماذا نفى الإنسان عقله ولكن لكي تحكمه «العقلانية التكنولوجية» وتجعل منه الكائن النمطي الذي يستعاد بنفس الأبعاد في جل أفراده. ونستطيع أن نفهم أيضاً، لماذا انحدر الإنسان إلى الحدود الدنيا في تقويم وجوده وقيمة الكونية على أساس مما يملك.

إن سر كل ذلك يتمثل في هيمنة أيديولوجية الواقع المعطى انطلاقاً من حصر الوجود في العالم المعاين، والإنسان في الكيان الظاهري المحسوس، وأخيراً حصر معنى العقل في المنطق العام الذي يحكم المجتمع، ورؤيه السعادة بـ«أعين الآخرين».

لقد أجاد فروم «التعبير عن الكيفية التي يمارس بها المسيحي المفترض مسيحيته. إن «المسيح لا يمثل لهذا «المؤمن» مثله الذي يحاول أن يقترب منه، وإنما «وثنه» الذي يولبه، لأنه

1- محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية ص 47.

2- ن. م ص 95.

«أحب نيابة عنه»^(١). وهكذا يضيف «فروم» يتحول المسيح إلى وثن ويصبح الإيمان به تعويضاً من المحبة التي يعجز عنها الشخص^(٢). وهنا نعود مباشرة إلى دور العلم في حياة إنسان العالمية الراهنة. لقد أصبح العلم - علمنا - سلطة ووشا نسلم له ذواتنا من دون حد، إلى درجة أصبحنا نرى أنفسنا في منظور علمنا، أي ما أنتجناه، ناسين المسلمـة الأولى الأساسية وهي أن ما نـتج هو بعض إنجازنا، وبعض حقيقـتنا وليس كـلها.

ولقد أدى هذا الحصر للحقيقة في دائرة المعلوم فقط إلى أزمة حقيقة ما فكت تعرفه بكـيان الإنسان قاطـعة إـيـاه عن أبعـادـه الـوجـودـية الـأـرـحـبـةـ التيـ هيـنـ لـهـاـ،ـ وـمـحـطـمـةـ وـهـذـاـ هوـ الأـخـطـرـ،ـ لـأـيـ مـشـروـعـ حـقـيقـيـ يـحـاـوـلـ أـنـ يـبـنـيـ الـحـرـيـةـ فـحـيـثـ يـتـحـولـ الـعـلـمـ إـلـىـ سـلـطـةـ كـلـيـةـ أـيـ إـلـىـ أـيـدـيـوـلـوـجـيـاـ،ـ حـيـنـئـزـ يـضـعـفـ إـلـيـانـ وـيـخـتـفـيـ.ـ وـيـنـطـوـيـ حـضـورـ إـلـيـانـ الـمـعـاصـرـ فـيـ الدـائـرـتـيـنـ الـوـجـودـيـةـ وـالـحـضـارـيـةـ،ـ عـلـىـ نـفـسـ آـلـيـةـ حـضـورـ الـمـسـيـحـيـ فـيـ مـسـيـحـيـتـهـ.ـ فـهـذـاـ الـأـخـيرـ،ـ الـذـيـ يـسـلـمـ الدـورـ لـمـسـيـحـ وـيـعـلـنـ إـيمـانـهـ الـقـاطـعـ،ـ الـوـهـمـيـ فـيـ النـهـاـيـةـ،ـ يـلـقـيـ تـامـ الـالـتـقاءـ بـإـلـيـانـ الـعـالـمـ الـرـاهـنـةـ الـذـيـ يـسـلـمـ لـلـعـلـمـ الـمـوـضـعـيـ بـأـحـقـيـقـةـ تـقـدـيمـ نـظـرـيـةـ الـوـجـودـ،ـ وـلـلـتـقـنـيـةـ بـأـحـقـيـقـةـ تـوـجـيهـ الـحـضـارـةـ،ـ وـلـلـمـجـتمـعـ بـأـحـقـيـقـةـ تـقـرـيرـ مـعـنـيـ السـعـادـةـ وـبـالـتـالـيـ مـعـنـيـ الـحـيـاةـ.ـ وـتـلـكـ فـيـ النـهـاـيـةـ،ـ الـأـزـمـةـ الـحـقـيقـيـةـ لـلـإـلـيـانـ ذـيـ الـبـعـدـ الـواـحـدـ،ـ وـأـعـنـيـ عـجـزـهـ عـنـ تـأـسـيـسـ مـعـنـيـ لـلـحـيـاةـ بـمـفـرـدـهـ وـأـنـطـلـاقـاـ مـنـ ذـاتـهـ،ـ بـعـدـ أـنـ غـابـتـ هـذـهـ الـذـاتـ وـتـزـيـفـتـ بـسـبـبـ تـقـيـيـبـ حـرـيـتـهـ وـتـزـيـفـهـ.ـ لـقـدـ كـفـرـ إـلـيـانـ الـعـالـمـ الـرـاهـنـةـ بـالـفـيـبـ.ـ وـالـكـفـرـ كـمـاـ يـعـرـفـهـ «ـابـنـ عـرـبـيـ»ـ،ـ وـيـنـقلـهـ عـنـهـ حاجـ حـمـدـ،ـ هـوـ السـتـرـ وـالـتـقـيـيـبـ،ـ وـاـنـحـصـرـ فـيـ الـحـدـودـ الـمـادـيـةـ لـلـعـالـمـ وـلـذـاتـهـ،ـ فـغـابـتـ عـنـهـ بـذـلـكـ آـفـاقـهـ الـكـوـنـيـةـ،ـ وـاـنـعـدـمـتـ إـمـكـانـيـتـهـ فـيـ الـإـبـدـاعـ نـظـرـاـ لـأـحـادـيـةـ بـعـدـ الـمـادـيـ الـذـيـ لـاـ يـجـدـ بـعـدـ آـخـرـ يـحاـوـرـهـ وـيـنـشـئـ مـنـ خـلـالـهـ الجـدـلـ،ـ جـدـلـ إـلـيـانـ.

لا بد حينئذ كما يقدر حاج حمد، من ضرورة تجديد معنى الإيمان ليصبح في أبعاده الأعمق الجمع بين القراءتين: القراءة الغيبية والقراءة العلمية، في قراءة واحدة تشكل العمق التأويلي للكون وللقرآن في الوقت نفسه ذاك هو المشروع البديل المطروح على المؤمن المعاصر فإذا كان «الشرك العصري» هو بالتوجه العلمي لاتحاد مع الطبيعة بعد نفي الحضور الإلهي^(٣). فإن «مشكلة الإيمان الآن ليس كما كان باستبعاد الشريك وتوجيه طقوس العبادة لله».

1- أريك فروم: الإنسان بين الجوهر والمظهر.

2- ن، م، ن ص

3- حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية ص 280

ولكنها مشكلة رؤية الحضور الإلهي في الوجود الطبيعي بعد أن حاولت المنهجية العلمية المادية نفيه نفياً باتاً.⁽¹⁾

إن المعنى الأصلي للحقيقة يتجلّى كما يؤكد حاج حمد، عندما يحدث توحيد ناجح بين لاهوت الغيب ولاهوت الطبيعة. وهو في هذا لا يختلف عن «ابن عربي» الذي نقدر أنه قد استفاد منه كثيراً في كتابه المشروع، وإن لم يشر إلى ذلك في أحيان كثيرة. توحيد يعيد صياغة المفهوم الكوني والمعنى الإنساني ضمن منظومة توحيدية كبرى تضم أبعاد الوجود إلى بعضها في دائرة فهم مركزي لمعنى الحياة. وهكذا يتبّع حاج حمد إلى ضرورة استعادة منطق التوحيد، هذا المنطق الذي أنصبجه التجارب الصوفية وبالأخص كتابات «محب الدين بن عربي» وإيحاءاته، كفلسفة قادرة على تقويم الخطأ الأساسي لأزمة الإنسان المعاصر، خطأ الانحصار في البعد الواحد. وهو في هذا يلتقي مع «فروم» الذي نبه فعلًا إلى أن حضن العقلية التملكية لا يمكن دكها إلا إذا ظهر الإنسان الذي يستطيع أن يجعل من نفسه «درويشاً فقيراً خالياً».⁽²⁾ مستعيناً بذلك العبارة الصوفية في الزهد، والامتناع عن الخوض في لحج الأهواء بلا منهج ولا طريق قويم.

فما هو المعنى الحقيقي للحياة في عرفان الصوفية، وتحديداً «ابن عربي»؟ وكيف خلص «محب الدين» إلى تجلية عقبة الخلاصة أو عقيدة البقاء التي اعتبرها ختام التجلي وتأويل المعنى الإنساني الأخير؟

2- عقيدة البقاء: الإنسان المنتهي إلى الوجود:

تبين لنا ونحن نحلل معنى الكمال عند «ابن عربي» أن الإنسان الكامل كما يجيئه في عرفانه، هو ذلك المخلوق الذي استطاع عبر جهد الإسراء ومراتب العروج، أن يصل إلى روحه وأن يكشف بعده الفيبي الكامن فيه فطرة أصلية مختومة بطابع السماء لا تحل أبوابها إلا عبر منهج السماء نفسه وبوصول الكائن إلى روحه، يصل إلى إنسانيته ويتحقق معرفته الحقيقة بنفسه، حينئذٍ يستطيع بحسب المنطق الصوفي المتعارف، أن يعرف ربه. ومعرفة الله في المفهوم الصوفي تتجاوز مجرد الإقرار بوجوده إلى الانخراط في علاقة حية و المباشرة معه تكشف التجليات وأنواع الفتوحات الإلهية عن مدى عمقها وصدقها وقتها. لذلك، قال الله ليس مطلقاً لا مفهوماً، وإنما هو مطلق واضح وموصوف. والصفة الأساسية، إن صح التعبير، التي

1- حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية ص 280.

2- فروم: الإنسان بين الجوهر والمظاهر ص 93.

تعبر عن تجلٰي الله تعالى عند «ابن عربى»، هي صفة وجوده تعالى. فالله تعالى هو موجود، لا بل هو عين الوجود، فلا موجود سواه ولا موجود يخرج عن دائرة أياًً. وعليه، فإن الله في النهاية، هو الوجود في مطلق معناه وفي خصوص ومحدود تجلٰيه في الخلائق. فالوجود هوية واحدة مهما تباينت مقداره ومظاهر تجلٰيه. وهذا التوحيد بين الله والوجود، أوحى «ابن عربى» بفلسفة شاملة أعاد على أساسها تصور الوجود وتقييمه.

فأولاً، قام «محب الدين» بتوحيد حقيقة الوجود اعتباراً لكشفه وإظهاره لحقيقة واحدة تلك هي ذات الحق تعالى. لذلك «فما في الوجود ضد. فإن الوجود حقيقة واحدة والشيء لا يضاد نفسه». ⁽¹⁾ فالوجود حيثما تجلٰى وكيفما ظهر، هو أبداً الوجود الحق الذي لا يفقد حقيقته، بل لا معنى للوجود إلا أنه حق متجلٰ.

وهذا التوحيد الثاني للوجود بالحق، جعل منه رغم إطلاقية معناه، ذا معنى وقيمة وانتفاء.

فالحق بلا خلاف بين الصوفية هو جوهر ماهيات الأشياء، وهو الباقي الذي لا يفنى، وهو معنى حضور الله الأبدى، والطابع الإلهي الذي ختم به كل الكون حيث جعله جوهر هوية كل كائن.

لذلك فإن «ابن عربى» الذى استطاع توحيد الوجود بالله ثم بالحق نتيجة لذلك سرعان ما بادر إلى إضفاء صفات الحق تعالى على الوجود، ليجعل منه في النهاية مجلٰى واضحاً ومعنى مفهوماً ومجالاً للانتماء. فلا انتماء إلا بعد مفهوم واضح. هكذا أضفى على الوجود صفة الخيرية، فحيث أن الحق خير كله فإن الوجود هو خير كله «فالوجود كله خير، لأنه عين الخير المحسن، وهو الله تعالى»⁽²⁾. معنى ذلك أن كل ما يدخل في دائرة الوجود، يكتسب صفة الخيرية وينتفع منه الشر. فالشر عدم، والعدم لا يداخل الوجود، فالشر لاصلة له بالوجود أو فلنقل: إن الشر لا وجود. هكذا جاء البشير إلى «ابن عربى» وأعلمته في رؤيا منامية ملهمة سماوية المصدر أن «الخير في الوجود والشر في العدم».⁽³⁾

والوجود كذلك نور فكل ما يتصف بالوجود، يتتصف أيضاً بكونه نوراً. ولا ظلمة إلا في العدم. «فالوجود نور والعدم ظلمة، فالشر عدم». ⁽⁴⁾ ثم أن الوجود «رحمة في حق كل موجود»⁽⁵⁾.

1- «ابن عربى»: فصوص الحكم 92/1

2- الفتوحات المكية 528/3.

3- «ابن عربى»: محاضرة الأبرار 24/2.

4- الفتوحات المكية 24/2.

5- ن. م 281/2.

وبذلك يتجلى الوجود من حيث صفاتة كحق وخير ونور ورحمة. وتلك في الحقيقة بعض صفات وصف الله بها نفسه توضيحاً لمعنى ألوهيته، وكشفاً عن حقيقة مطالقه الذي يظل متعالياً ولا مفهوماً إلا إذا انكشف في صفاتة ومعانيه التي يقدر الإنسان على فهمها والاتصال بها.

صفات الله تعالى، هي صفات الوجود التي يتصف بها كل موجود، حيث إن الشراكة في الوجود توجب الشراكة في الاتصال بصفاته حتى ولو اختلف المجل الوجودي. فالنور الذي ينفي من النافذة الكبيرة، هو نفس النور الذي ينفي من الكوة الصغيرة، ولا اختلاف إلا في المقدار. وبظهور الوجود موصفاً، أي مفسراً لمطالقته ومعبراً عنها في معان معلومة، يؤكد المطلق انتماءه وانطوااءه على عمق مضمونه وعلى مفهوم واضح قابل للاكتشاف والمعرفة.

إن تأكيد الله لصفاته وذكره لها مفصلة، ترسيخ للمعنى الحق للألوهية من جهة، ودعوة إليها من جهة ثانية. فحيث إن الألوهية - المرتبة المطلقة - أصبحت مكتشفة ومعلومة الأبعد والمعاني، فلا شيء يمنع الآن من الاقتراب منها ومن التعلق بما يتعلق به الله من خيرية ونورانية ورحمة. بذلك يتأسس لدى «ابن عربي» مشروع الانتماء إلى الله الذي عبرنا عنه بالانتماء إلى الوجود.

فالوجود المطلق - الله، هو في الوقت نفسه الوجود الحق، النور، الخير الرحيم ولا إمكان للدخول في الوجود دون اكتساب صفاتة بل لا معنى لذلك إطلاقاً. وهنا يبرز المعنى الأساسي للإيمان في عرف «ابن عربي» وسائل الصوفية. فالإيمان بالله هو إيمان بصفاته، بالحق والنور والرحمة والخير والإلهانة ليس سوى زيف ووهم.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن صفة الوجود تكتسب حينئذ خصوصية وانتماء. فالإنسان لا يعد موجوداً ما لم يشارك في معنى الوجود، أي ما لم ينتم إلى صفاتة عبر إظهارها وتوكيدتها في ذاته وفعله وسائل أحواله. وإذا كانت صفات الوجود كلها إيجابية تؤكد على الفعالية والامتناع وتنطوي كلها على المطلق الذي يختفي في شايها - الله - فإن معنى أن تكون موجوداً، يتجلى في ظهورك بالصفات الإيجابية وفي تحقيقك بها. حينئذ يمكن أن تعد موجوداً والا فإنك مفقود وأنت بعد عدم لم تشرق عليك أنوار الوجود.

إن الممكن معدوم بالأصل، تلك هي حقيقته الأولى. ولكن الله تعالى أظهره وأدخله في دائرة الوجود ليكتسب شرطه: الاتصال بصفاته والتعلق بها وذلك عبر النظر الدائم إلى الحق والخير والنور، والامتناع عن مطالعة الإمكان العدمي الكامن فيه والذي أخرجه الله

برحمة منه. فإذا نظر الممكن إلى إمكانه وإلى عدمه أي إلى شرطه الذاتي، داخله من ذلك حقائق العدم من شر ورعب وظلمة، وأمتلأ ذاته بالسلبية النافية لمعنى الوجود الحق.

فالله «ما أظهر المكنات في أعيانها موجودة إلا ليخرجها من شر العدم. إذ علم أن الوجود هو الخير المحسن الذي لا شر فيه إلا بحكم العرض، وهو من كونه ممكناً، للعدم نظر إليه. وهو الآن موصوف بالوجود، فهو في الخير المحسن. فالذي يناله من حيث هو ممكناً، من نظر العدم إليه في حال وجوده. ذلك القدر يكون الشر الذي يجده العالم حيث وجده»^(١). إن الوجود هو الإيجابية في كل معانيها وإن العدم هو السلبية في مطلق صفاتها وحقائقها. وعليه فليس للإنسان وقد هيأ له الوجود فرصة الخروج من العدم، إلا أن يصر على الانتماء إلى معناه الجديد الذي أتيح له بشكل مطلق، أي كإمكانية بلا حد.

ورغم أن «ابن عريبي» يقدم الانتماء إلى الوجود في مجمل عرفانه، كنتيجة لعمل ومجهد في حقل الكينونة، وبحث في دائرة الكون الأرحب، إلا أنه في بعض الأحيان يتراجع عن شرط الانتماء إلى الوجود ببذل المجهود، ويجعل من هذا المقام عطاءً إليها مطلقاً ليس مشروطاً بشيء من قبل الممكن بل ليس للممكن إلا أن يقبله وأن ينعم به. يقول: «وما في الأصل شر. فإلي من تستد الشرور والعالم في قبضة الخير المحسن، وهو الوجود التام. غير أن الممكن لما كان للعدم نظر إليه، كان بذلك القدر ينسب إليه من الشر ما ينسب إليه. فإنه ليس له من ذاته حكم وجوب الوجود لذاته، فإذا عرض له الشر فمن هناك. ولا يستمر عليه ولا يثبت، فإنه في قبضة الخير المحسن والوجود»^(٢).

وهذا الإقرار بتوحد كل شيء في قبضة الوجود الغالب، بقدر ما يكشف عن الحقيقة الكلية الجامدة لمعنى الوجود في مطلق تجليه وفي مطلق معناه وصيروته، إلا أنه على المستوى الإنساني لا يمكن اعتباره أكثر من مجرد وعد وبشارة. وعد بالدخول في منظومة الحق المهيمن، وبشارة بأن الاختلاف والوحدة هي الأصل ولكن يبقى الشرط قائماً ألا وهو بلوغ مرتبة الكمال الإنساني. إذ من دونها لا انكشف للحقيقة، أي لهذا السر نفسه سر وحدة الوجود. فالوصول إلى الوحدة الأصلية الجامدة للوجود، هو وصول إلى حقيقة البقاء وإلى سره. وبانكشف السر يتحقق الانتماء ويتحقق التحقق بالوجود والخلاص من وهم العدم ولكن ذلك يقتضي أن يتحقق الإنسان كمال إنسانيته، أي شرط بقائها واستمرارها وخلودها الذي يتمثل كما أسلفنا القول، في الوصول إلى روحه الممثلة لجوهره الإلهي الحال.

1- الفتوحات المكية 207/3

2- ن. م 315/3

لذلك يؤكد «ابن عربى» أن البقاء حقيقة بل إنه عقيدة وإيمان. وهو في هذا لا يتجاوز المقوله القرآنية في إمكان خلو الكائن الإنساني. ولكن لحظة البقاء أو بالأحرى أزله وأبده مشروط انكشفهما للإنسان بالوصول إلى شرط البقاء أولاً وأبداً، إلى الروح من أمر الله، إلى الإنسان الكامل الكامن فينا. فالكامل هو الباقي ببقاء الله، وهو المخلوق الوحيد المقصود لعينه، وما عداه فباق ببقاء الله. وما بين المرتبتين ففارق عظيم. يقول «معيي الدين»: «وغير الإنسان الكامل له الظهور من إنسان وحيوان ونبات وأفلاك وأملاك وغير ذلك. فهذا كله نعم أظهرها الحق لينعم بها الإنسان الكامل. فلها الظهور وما لها الاعتماد لأنها مقصودة لغير أصحابها»⁽¹⁾. أما الإنسان الكامل فهو «مقصود لعينه، لأنه ظاهر الصورة الإلهية. وهو الظاهر والباطن. فليس عين ما ظهر بغير لعين ما بطن فافهم. فهو الباقي ببقاء الله. وما عداه فهو الباقي ببقاء الله. وحكم ما هو بالإبقاء يخالف حكم ما هو ببقاء، فما هو ببقاء، فله دوام العين. وما هو بالإبقاء، فله دوام الأمثال لا دوام العين»⁽²⁾. يمكن لنا من خلال هذا القول أن نفصل بين مرتبتين للوجود ومعينين له. وهناك مرتبة الظهور، وهي مجرد الكون والتمظهر في دائرة الوجود المطلق. وهذا الظهور يشارك فيه كل موجود. والتمظهر في دائرة الوجود لا يلغى إمكانية العدم والفناء، بل إن كل الكائنات الظاهرة بصفة الوجود ظهوراً شكلياً لن تجد لها سبيلاً إلى الأبدية والبقاء إلا على نحو خاص، أي من حيث تكرار أمثلتها لا من حيث بقائهما بأعينها. ويدخل في دائرة الموجودات المتمظورة شكلاً بالوجود، الإنسان الحيوان والملائكة.. وباختصار كل موجودات عالم الإمكاني عدا الإنسان الكامل الذي استطاع أن يصل إلى كمال ذاته الذي يفسره «ابن عربى» هنا بكونه، الظهور خارجياً بالصورة الإلهية الباطنة. فالله هو الباطن والكامن هو الظاهر وليس الظاهر سوى الباطن مصرياً ومشهوداً. إن الإنسان الكامل هنا يكتسب مشروعية إبراز جوهر الوجود وسره الأصلي «أي الألوهية من حيث هي المطلق المهيمن على كل شيء. وهكذا فبقاء الكامل هو بقاء الله تعالى في صورته، وبقاوه تعالى موصول بالأزل والأبد لا بل هو عين الأزل والأبد يبرز وجوداً مكتملاً في وجوده.

تلك هي عقيدة البقاء، جوهرها الإيمان بالإنسان ككائن خالد باق ما بقي الوجود، متجاوز للفناء والشر والعدم، هذه الأوهام التي لا تأثير لها على حقيقة الكامل المتجلي

1- الفتوحات المكية 109/3.

2- نـ، مـ، نـ صـ

كَسْوَةٌ كَامِلَةٌ لِلَّهِ، إِنَّ اللَّهَ الْكَامِلُ لَا يَرَاهُ إِلَّا عَبْدٌ كَامِلٌ، تَلَكَ أَيْضًا «الْحَقِيقَةُ» الَّتِي تَشَكَّلُ مَضِمُونُ الْبَقَاءِ وَمَعْنَاهُ، وَهِيَ الْمُقَابِلَةُ لِلشَّرِيعَةِ الَّتِي تَنَزَّلَتْ عَطَاءً فِي الْمَوْضِعِ وَالتَّارِيخِ وَالْجَمَعِ. أَمَّا الْحَقِيقَةُ، فَهِيَ الْعَطَاءُ الْمُقْطَعُ وَالْمُمْنَعُ. فَ«الشَّرِيعَةُ تَقْطَعُ وَالْحَقِيقَةُ لَهَا الدَّوَامُ». فَإِنَّهَا بَاقِيَةٌ بِالْبَقَاءِ الإِلَهِيِّ. وَالشَّرِيعَةُ بَاقِيَةٌ بِالْبَقَاءِ الإِلَهِيِّ. وَالْبَقَاءُ يَرْتَفِعُ وَالْبَقَاءُ لَا يَرْتَقِعُ⁽¹⁾. أَلَيْسَ هَذَا هُوَ عَيْنُ الْفَرْقِ بَيْنِ الْإِنْسَانِ الْكَامِلِ وَالْإِنْسَانِ الْحَيْوَانِ كَمَا رأَيْنَا سَابِقًا. حِينَئِذٍ، إِنَّ لَنَا أَن نَسْتَنْجِنَ أَنَّ الْإِنْسَانَ الْكَامِلَ هُوَ «الْحَقِيقَةُ الْكَبِيرُ» الَّتِي كَانَ كُلُّ مَجْهُودِ الْصَّوْفِيَّةِ يَهْفُو إِلَى إِبْرَازِهَا وَإِلَى مَعْرِفَتِهَا وَإِلَى التَّحْلِيَّةِ بِهَا. وَهُوَ الْمُقَابِلُ لِلشَّرِيعَةِ الَّتِي أَدْرَكَ الْصَّوْفِيَّةُ أَنَّهَا تَنَزَّلَتْ لِإِنْقَادِ الذَّاتِ فِي الزَّمَانِ. أَمَّا إِدْمَاجُ الذَّاتِ فِي الْمُطْلَقِ فَهُوَ الْحَقُّ الَّذِي لَا يَتَمَّ إِلَّا بِعْرِ الْحَقِيقَةِ الْمُتَحَقَّقَةِ فَعَلَّا أَيُّ ذَاتٍ كَامِلٍ، وَفِي ظُلُّ عَقِيدَةِ الْبَقَاءِ، يَعْانِقُ الْإِنْسَانُ الْحَيَاةَ فِي مَفْهُومِهَا الصَّحِيحِ، أَيُّ مِنْ حَيْثُ هِيَ اسْتِمْرَارٌ لَا يَنْخُصُهُ وَهُمُ الْعَدْمُ. إِنَّ الْمَوْتَ يَصْبِعُ مَفْهُومًا مُتَجَاوِزًا لَا بَلْ إِنَّهُ لَيْسَ سُوَى تَأْكِيدِ الْبَقَاءِ، حِينَئِذٍ لَا «يَتَوَلِّ هَدْمُ هَذِهِ النَّشَأَةِ (الْإِنْسَانِيَّةِ) بِالسَّمْنِيِّ مَوْتًا، وَلَيْسَ بِإِعْدَامٍ. وَإِنَّمَا هُوَ (الْمَوْتُ) تَفْرِيقٌ، فَيَأْخُذُهُ إِلَيْهِ، وَلَيْسَ الْمَرَادُ إِلَّا أَنْ يَأْخُذَهُ الْحَقُّ إِلَيْهِ».

«.. وَكَلِيلٌ مِّنْ حَمَّامٍ كُلُّهُ ..»⁽²⁾

إِنَّمَا أَخْذُهُ إِلَيْهِ سُوَى لَهُ مَرْكَبًا غَيْرُهُذَا الْمَرْكَبُ مِنْ جَنْسِ الدَّارِ الَّتِي يَنْتَقِلُ إِلَيْهَا، وَهِيَ دَارُ الْبَقَاءِ لِوُجُودِ الْاعْتِدَالِ فَلَا يَمُوتُ أَبَدًا، أَيُّ لَا تَفْرَقُ أَجْزَاؤُهُ»⁽³⁾.

إِنَّ الْبَقَاءَ يَرْتَبِطُ ارْتِبَاطًا لَازِمًا بِانْكَشَافِ حَقِيقَةِ الذَّاتِ وَيَتَمَثِّلُ هَذَا الْانْكَشَافُ فِي الْاَطْلَاعِ عَلَى الْحَقِيقَةِ الْأَصْلِيَّةِ الْمُتَصَلَّةِ بِالْإِنْسَانِ. وَهُوَ أَنَّهُ عَيْنُ ثَابِتَةٍ بَاقِيَةٌ أَبَدًا سَوَاءً فِي حَالِ الْوُجُودِ أَوْ فِي حَالِ الْعَدْمِ. وَهَذِهِ الْعَيْنُ الثَّابِتَةُ لَيْسَتْ فِي حَقِيقَتِهَا سُوَى عَبُودِيَّةِ الْعَبْدِ الَّتِي تَشَكَّلُ نَسْيَاجُ كِيَانِهِ وَجُوهرِهِ مَعْنَاهُ وَالَّتِي لَا يَمْكُنُ اِنْفَسَالُهَا عَنْهَا بِحَالٍ. إِنَّمَا وَصَلَ الْإِنْسَانُ إِلَى عَيْنِ حَقِيقَتِهِ (الْعَبُودِيَّةِ)، وَصَلَ إِلَى الْجَوْهَرِ الْمُلَازِمِ لَهُ وَإِلَى مَعْنَاهِ الثَّابِتِ الَّذِي لَا يَزُولُ، وَعَرَفَ بِالْتَّالِي سُرْبَقَائِهِ فَ«الْبَقَاءُ حَالُ الْعَبْدِ الثَّابِتِ الَّذِي لَا يَزُولُ، فَإِنَّهُ مِنَ الْمُحَالِّ عَدْمُ عَيْنِهِ الثَّابِتَةِ». كَمَا أَنَّهُ مِنَ الْمُحَالِّ اِتِصَافُ عَيْنِهِ بِأَنَّهُ عَيْنُ الْوُجُودِ. بَلْ الْوُجُودُ نَعْتَهُ بَعْدَ أَنْ لَمْ تَكُنْ. وَالْعَبْدُ بَاقِيُّ الْعَيْنِ فِي ثَبَوْتِهِ، ثَابِتُ الْوُجُودِ فِي عَبُودِتِهِ، دَائِمُ الْحُكْمِ فِي ذَلِكَ»

1- الفتواهات المكبة

2- سورة هود، الآية: 123.

3- «ابن عربي»: فصوص الحكم 169/1

«لَنْ كُلُّ مَنِ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا أَتَى الرَّحْمَنَ عَبْدًا»⁽¹⁾

«ابن عربي» يوحد هنا بين وجود الإنسان وبين عبوديته، تماماً كما وحد بين الله والوجود. فالله هو الموجود أبداً والعبد كذلك موجود أبداً. وبما أن العبودية رغم أنها حقيقة لا تفني، إلا أن الإنسان لا يستطيع اكتشاف هذه الحقيقة بداهة واضطراراً، وإنما عبر العمل والسعى إلى المعرفة والفهم أي عبر الطريقة. لذلك فإن الفوز في عرف «ابن عربي»، ليس في إنشاء مفهوم للإنسان ولا في تأسيس الحقيقة مهما كانت، وإنما في معرفة الحقيقة. وهذا النهج في التعامل مع الوجود هو نهج العرفان الثابت، وهو الفاصل له عن فلسفات الحصر ذات البعد الواحد التي حاولت أن تؤسس من عندها مفاهيم الوجود والإنسان والحياة.

إن العبد ليس في النهاية سوى عبوديته، فعينه عبوديته، وتلك حقيقته الثابتة التي لا تقطع. يقول «محبي الدين»: «فما للعبد سوى عينه، سواء علم ذلك أو جهله. وما فاز العلماء إلا بعلمهم بهذا القدر في حق كل ما سوى الله، لأنهم صاروا كذلك بعد أن لم يكونوا»⁽³⁾. وباعتباره متواضعاً للحقيقة بشكل مطلق، وهذا في النهاية معنى التسليم بل معنى الإسلام نفسه، فإن العبد يكتسب عبر العرفان، معناه المطلق: العبودية.

وال العبودية في صميمها، إحالة مباشرة إلى الأصل إلى الله، الذي خلق العبد. ولذلك فإن العبد المنتهي إلى عبوديته بشكل مطلق، هو الذي عرف ربه في حقيقته المطلقة. هكذا يزداد الاعتقاد قوة كلما اقترب من اليقين، أي كلما أصبح نهائياً ومطلقاً، وذلك أيضاً معنى الإحسان الذي مضمونه «أن تعبد الله كأنك تراه»⁽⁴⁾ مصداقاً للحديث النبوى. إن عبارة «عبد» تجد تأويلاً لها في الكلمة «الله».

وبالتالي في بين الكلمتين نصل إلى المفهوم الصحيح وال حقيقي وأيضاً المطلق للإنسان، أي إلى «عبد الله». ولذلك فإن «عبد الله» باعتباره حقيقة الإنسان المطلقة، موجود بالأصل في كل ذات إنسانية، وهو فطرتها المقصودة وهو أيضاً الإنسان الكامل المطلوب. بذلك، فالكمال تحقيق للعبودية. ومرتبة الكمال تقاس بمدى العبودية، ومدى العبودية يزداد بمدى التعرف على الألوهية، أو فلنفل مجراة لعرفان التوحيد، إن العبودية والألوهية كلمتان تؤديان إلى بعضهما وتنتج عنهما في الآخر.

1- سورة مرريم: الآية 93

2- الفتوحات المكية 519/2

3- نـ مـ 13/4

4- رواه البخاري في كتاب الإيمان 18/1، ومسلم في كتاب الإيمان 36/1

فالكامل (العبد الكامل)، هو كما أسلفنا، ظاهر الصورة الإلهية التي ياطنها الله. بذلك يتأسس الانتفاء على قاعدة وجودية ثابتة. فانتفاء العبد إنما هو إلى الله. بذلك جاء الإمام الروحاني إلى «ابن عربي» عندما قال له: «لا تتم إلا إلى الله»^(١). وفي هذه الجملة يبرز معنى الانتفاء الصوفي، أي معنى أن يكون الإنسان إنساناً.

والإنسان المنتهي إلى الله، هو العبد الذي فارق كل التعريفات الجاهزة والمصنوعة لذاته، تعريفات المجتمع والتاريخ. وتعريفه هو لذاته القائم على الهوى والمصادرة. هذه التعريفات هي التي توسم على ما يبدو، ظهور الإنسان ذي البعد الواحد. فعبر المنهج المحدود، لا نصل إلا إلى الحقيقة المحددة.

وذواتاً سواء عرّفناها نحن بتعصب للأنماط، أو عرّفها لنا الآخرون، أو قدمت لنا عبر منطق التاريخ، تبقى دائماً ذاتاً ذاتية محدودة بحدود المنهج ذاته. لذلك لا بد أن يكون المعرف مطلقاً لكي نحصل على الذات المطلقة. ولا مطلق إلا الله، فلا حقيقة مطلقة تخص الإنسان إلا كونه عبد الله. بذلك يكسر الإنسان (العبد) الأبعاد، ويلغي الوضع الذي يتبدى له تعسفاً وحصراً ومصادرة، ويند عن البعد الواحد الذي هو في جوهره، نسبة التعريف قياساً إلى مطلق الحقيقة، لكي يخلص أخيراً إلى حقيقته.

فلا خلاص من أزمة الإنسان، وقد أصبح ذاتاً اجتماعية أو تاريخية وانحصر معناه في حدود الثقافية (علوم الإنسان) إلا عبر الحقيقة (العلم الإلهي). ذلك هو الوعد الذي يقدمه العرفان ويشرف «ابن عربي» بإصرار كبير على تجليته في مختلف مؤلفاته. إن الحقيقة هي التي تحررنا كما يقول المسيح: «والحقيقة تجعلكم أحبراء».

ولا حقيقة إلا إذا انعدم الانتساب الكامل إلى الأرض، أي الانحصار الكامل في مفاهيمنا وأرائنا ومنجزاتنا، لذلك كان المسيح، ابن مريم فقط. فلم ينتسب إلى الأرض بصفة كلية، وإنما اكتملت نسبته بالسماء، بتلك الروح التي نفعها الله في فرج العذراء الذي أحسن منعا له من مداخلة الزوج الغريب. ولما شاهد الناس عبد الله في حقيقة تكونه وفي صورة ظاهرة جلية، مجسدة رفضوا الاعتراف وقالوا «ابن الله» وألهوه لأنهم لم يفطنوا إلى سر الإنسان. ولا فإن خلق المسيح مثله كمثل آدم. أي أنه لم يتجاوز في خلقه معادلة الإنسان بحال، متمثلة في التقاء الجسم بالروح في كيان واحد هو عبد الله. ولذلك أيضاً، سيقوم المسيح ليعلن للناس أنه عبد الله وليس إليها. إنه وبحسب تأويل صوفي، ليس سوى الإنسان الكامل

الذى اجتمع في ذاته بعده، بعد العبودية وبعد الألوهية. إن الناس الذين يرفضون فكرة الإنسان الكامل ويتصورونها سياحة في دنيا الخيال والوهم، هم مثل معاصرى المسيح وأتباعه الذين سحقهم ظهور السر، فحاولوا قتله، فنجاه الحق رغم أنهم ظنوا أنهم قتلواه. وفي نهاية المطاف، ألهوه، وتلك القصة توضح في الحقيقة بكل جلاء، النهاية المأساوية التي يؤول إليها الإنسان ذو البعد الواحد. إنه يقوم هو بنفسه، بنفي أبعاده الأخرى، ويرفض ألوهيته، أي علوه وسموه وخلوده. وبذلك يتحقق بيديه شرط خلوده وبقائه، كما ادعى قوم عيسى أنهم قتلواه وصلبوه.

ولكن إذا كانت تلك نهاية الإنسان ذي البعد الواحد: الانحصار الاختياري في المفاهيم الأرضية المحدودة للذات، فما هي نهاية الإنسان الكامل؟ هنا نستعيد الفصل الأخير من قصة عيسى حيث نجد السماء (الله) قد مدت قبضتها لتنفذ الحقيقة وترفعها وتصونها، انتظاراً لظهور الجيل الذي سيقبل بالوعي التوحيدى. لذلك كان ظهور عيسى بشارة وليس تحفناً، ووعداً وليس إنجازاً. بشارة برسول يأتي من بعده اسمه أحمد مصداقاً لقوله تعالى:

﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَىٰ بْنُ مَرْيَمَ يَا أَيُّنِي إِسْرَائِيلُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُّصَدِّقًا لَّا
بَيْنِ يَدَيِّيَّ مِنَ الْتَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي أَسْمَهُ أَخْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُ
بِالْيَتَامَاتِ قَالُوا هَذَا سَحْرٌ مِّنْهُ﴾⁽¹⁾

لذلك فإن الإنجاز التوحيدى الأعظم، الذى نرى أنه القبول لأول مرة في تاريخ الإنسانية، بمفهوم الإنسان الكامل كمفهوم حقيقى وليس خيالياً، قد حصل في عهد محمد عليه السلام وب بواسطته. فلقد استطاع محمد عليه السلام، أن يجعل من الإنسان الكامل، إنساناً واقعياً، حياً يمشي في الأسواق عبر تجربته الفردية وعبر تعميم هذه التجربة وتقديمها إلى أصحابه واتباع دينه كأنموذج يحتذى، وأسوة تحرض الشريعة على متابعتها.

حيث إن، أمكن أن يصبح مشروع التوحيد الكوني مشروع إنسانياً، وأصبح قيام المملكة الإنسانية الموحدة بحسب القانون الإلهي والشرع المنزلي، أمراً ممكناً لا بل واقعاً. ويفيتنا إن الإبداع الحضاري لل المسلمين لم يكن سوى نتيجة للإيمان بالإنسان الموحد المكتمل الأبعاد، والمطلق في إيمانه وحقيقة و المصيره. وبهذا نصل إلى الاقتئاع مع «محمد إقبال» أن

الإنسان الكامل ليس سوى «المسلم» كما تصوره آيات القرآن، وكما جسده فعلاً تجربة محمد عليه السلام وتجارب أجيال من أصحابه وأتباعه إلى هذه اللحظة من عمر الأمة الإسلامية الحالية.

أما المحاولات المتكررة للنظر إلى الإنسان الكامل كذات وهمية أو في أحسن الأحوال ذات نادرة المثال، فهي بحسب ما يبدو لنا، لم تتجاوز المنطق اليهودي المادي في محاولة قتل المسيح، عندما فضح قصور فهمهم وأحادية نظرتهم وبعدهم إلى جانب افتتاح ذاته وامتلائه بالحقيقة. وليس من الضروري أن يكون القتل واقعياً وفعلياً، وإنما يتم الأمر عندما نعلن إفلاستنا، وأننا أضعف من أن نتحمل شرط الكمال وأعني، ذلك الروح الذي نفخه الله فينا. ويتم إعدام الإنسان الكامل كذلك عندما نعجز أن نصل إلى الإيمان بذواتنا، كذوات خالدة باقية لا ينفيها الزمان ولا يقهرا الموت. فإذا اعترفنا بهذه المعاني، فكم يقرر أساطير غريبة لا صلة له بها. وأخيراً، أننا نعدم الكامل الكامن فينا، عندما نتتكر لأبعادنا الكونية والوجودية العميقية، ونستتكر باطننا، ونطفئ أنوار قلوبنا، لنتسمع فقط إلى ما نعلم من حقائق الحسن ومكوناته.

إن معادلة الحياة بالنسبة للإنسان الكامل، تتم بالوصول إلى الله. عند الله كل شيء. فهو وحده تعالى القادر أن يهبنا البقاء والنور، وأن يدمجنا نهائياً في دائرة الخلود والحياة الأبدية. إن السؤال الاستكاري حول إمكانية العودة إلى الحياة بعد أن يصير الإنسان تراباً، ليس سؤال المؤمنين في العادة، وإنما هو تساؤل الكفار يسوقونه في معرض الاستهزاء والتكذيب حينما يحصرهم الموضع ويفرقون إلى النهاية، في حدود ما ترى أعينهم الضيقة فقط. لذلك أكدت الآية أنها لا تعمي الأبصار ولكن تعمي القلوب التي في الصدور.

وبالتحقق الأكيد من الانتماء إلى أهل البقاء، ومن إمكانية تجاوز الطين إلى الروح، ييز المعنى الحقيقي للسعادة لدى المسلم.

فالسعادة حال تدوم رغم أن الأحوال شأنها الزوال. وما ذلك إلا لافتزانتها بحقيقة دائمة، حقيقة أن الإنسان هو عبد الله. فسعادة الإنسان في عبوديته وكلما ازداد فهما والتزاماً بعبوديته، كلما ازداد سعادة. لذلك طلب الصوفية مقام العبودية المحسنة التي لا يدخلها كبراء ولا ذل. وإذا كانت العبودية عين الذات، فإن السعادة هي التعلق في هذه

الذات «فإنك لا تلذذ لك إلا بوجودك»⁽¹⁾. وبوصول الإنسان إلى وجوده المندمج في الوجود الإلهي المطلق، يعثر على سعادته التي طالما أشقاء البحث عنها في ذات منفلقة أو في مطلق وهمي لا صدق فيه.

إن السعادة تقوم على الحقيقة، والحقيقة هي العبودية، والعبودية ماهية مشتركة تفتح على الحقيقة العبدية من جهة وعلى الحقيقة الإلهية من جهة ثانية. لذلك كان العبد الكامل هو عبد الله، وكان ذلك أيضاً أول تعريف أنطق الله به عيسى عندما تكلم في المهد صبياً. فـ:

﴿قَالَ إِنِّي عبدُ اللَّهِ أَنَا نَبِيُّ الْكِتَابِ وَجَعَلَنِي بَيْنَ أَرْضَيْنِ﴾⁽²⁾

وعلى هذا الأساس تفسر كل الإرث الصوفي في الوجد والعشق. فالصوفية عندما أعلناوا العشق للذات الإلهية، لم يكونوا غافلين عن ذواتهم. ولم يكن الفناء شرط رؤية الله دائماً، بل كان زاوية أولى تعرف بذات الله على وجه ناصع نقى. أما الزاوية الثانية فهي زاوية البقاء، هناك لا يوجد الله فقط، بل يظهر الله من خلال عبده، الأمر الذي يجعل من الحب الصوفي جدلاً ينطوي على شهادة، أي على عيان و مباشره بحضور كامل للذات الصوفية وليس كما يزعم البعض بغيبة وانتفاء لها.

وعلى أي حال، فإن «ابن عربي» يناقش قضية مشاهدة الحق وما هي حقيقتها بالنسبة للعبد، ويعرض أولاً لأفهام بعض الصوفية في هذا المجال قائلاً «فكان الشيخ أبو العباس بن العريف الصنهاجي» الإمام في هذا الشأن يقول: وإنما يتبيان الحق عند اضمحلال الرسم. وكان الشيخ أبو مدين يقول: لا بد من بقاء رسم العبودية ليقع التلذذ بمشاهدة الربوبية. وكان القاسم بن القاسم من شيوخ رسالة القشيري يقول: مشاهدة الحق فناء ليس فيها لذة⁽³⁾ ثم يوضح «محب الدين» رأيه في المسألة قائلاً «وكل قائل صادق. فإنه قد قدمنا قبل هذا في هذا الكتاب (الفتوحات)، أن الشخصين لا يجتمعان أبداً في تجل واحد وأن الحق لا يكرر على شخص التجلي في صورة واحدة»⁽⁴⁾.

1- الفتوحات المكية 311/4.

2- سورة مريم: الآية 30.

3- الفتوحات المكية 396/3.

4- ن. م، ن. ص

إن الصلة بالله صلة حية تتجدد كيفياتها في كل لحظة وحين. ولذلك فإن أصدق وصف لها كونها تجلياً. والتجلی الإلهي لا يبقى مرتين، بل له تعالى تجل واحد في كل لحظة. وفي دائرة التجلی تتبادل الأدوار وتتغير المشاهد فيفني العبد لحظة في ربه، ويبيقى في لحظة أخرى بربه، ويرزق رب من خلال العبد الظاهر بالصورة الإلهية. ويندمج في النهاية العبد بالرب في تجل نوراني أعظم هو تجلی العبودية والريبوية على وجه السواء، أو هو بعبارة مختصرة، تجلی عبد الله. يقول «ابن عربي» مبيناً انتلاف الماهيتين العبديه والإلهية في مسمى النور: «قال **بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ** واجعلني نوراً في دعائه وقال تعالى: الله نور السموات والأرض والسبحات أنوار، والنور لا يحرق بالنور ولكن يندرج فيه، أي يلائم معه للمجانسة وهذا هو الالتحام والاتحاد، وهنا سر عظيم وهو ما يزيد في نور المتجلی له إذا انضاف إليه واندرج فيه. ولما وقف **بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ** على مقام الخوف الذي ذكرناه أداء إلى أن طلب أن يكون نوراً فكأنه يقول: أجعلني أنت حتى أراك بك، فلا تذهب عيني برؤيتك، لكن اندرج فيك»⁽¹⁾. وفي دائرة النور، يتلحم العبد بالرب وتلتقي الآخرة بالأولى، وتتضمن الأرض إلى السماء، وفي عبارة موجزة «محب الدين» «تلتحق الأبعد بالأدنى، وتلحم الأسافل بالأعلى»⁽²⁾. وتلك هي أخيراً، فلسفة الخلاص الصوفية أو عقيدة الخلاص كما يسميها «ابن عربي». ولقد نشر الله تعالى مبادئ ومفاصيل هذه العقيدة ونشرها في كل الكون. فنطق كل جزء من الوجود بمقطع من مقاطعها وبحجز من حقائقها. فبمقدار معرفتنا بالوجود، نصل إلى عقيدة الخلاص، أي نحقق خلاصنا ونكتشف سعادتنا الأبدية متمثلة في القضاء نهائياً على الخوف من فناء ذاتنا بعد أن اندرجت نهائياً في النور الغائب، نور الوجود المطلق.

ومجراة للمنهج الإلهي في توزيع هذه العقيدة، قام «محب الدين بن عربي» بنفس العمل في عرفانه فلم يبرزها على التعبيين والحضر، وإنما جعل عرفانه خدمة لهذه العقيدة وتجليها لها في أبعادها وزواياها المختلفة. يقول: «وأما التصریح بعقيدة الخلاص، فما أفردتها على التعبيين لما فيها من الغموض، لكن جئت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب، مستوفاة مبنية، لكنها كما ذكرنا متفرقة. فمن رزقه الله الفهم فيها، يعرف أمرها ويميزها من غيرها، فإنها العلم الحق والقول الصدق، وليس

1- الفتوحات المكية 184/2.

2- نـ 47/1 48-

وراءها مرمى.. ويستوي فيها البصير والأعمى. تلحق الأبعد بالأداني، وتلهم الأسافل بالأعمال»⁽¹⁾.

وبالوصول إلى تجلية عقيدة الخلاصة، نصل إلى تجلية سر الخلاص، وهنا نصبح فعلاً أمام المعنى الحقيقي والأخير للفتوحات المكية».

فالفتاحات هي الصور المتعددة والأبعاد المختلفة لفلسفة الخلاص التي توادر تجليها على «ابن عربي» عبر سني حياته، ليخلص أخيراً إلى الصورة التامة والنهائية والتي تمثل إجابة كاملة عن معنى أن يكون الإنسان إنساناً. وبما أنتا في العمق بإزار عقيدة خلاص، فتحن بإزار فلسفة إنسانية الجذور والغايات، رغم أن البعض قد لا يرى فيها الإنسان، متهمًا «ابن عربي» والصوفية بتغييبهم الإنسان وبطغیان الإلهي على مباحثهم. وهذه في الحقيقة، نظرة قاصرة لم تتعمق في التحليل، وإنما وقفت عند حدود الظاهر ولم تنفذ إلى الباطن الذي يصر الصوفية أنه المقصود أبداً والغاية المرادة، إذ فيه الحقيقة المقدسة.

إن عقيدة البقاء، دعوة إلى إقامة مشروع الإنسان ومحاولة لإحياء الذات. وهي في العمق، إصرار كامل على التمكين لهذه الذات أبداً وعلى وصلها بالبقاء والخلود والحياة والسعادة. يقول «محب الدين»: «وإذا علمت أن الله راعى هذه النشأة الإنسانية وإنقتها فأنت أولى بمراعتها إذ لك بذلك السعادة. فإنه ما دام الإنسان حياً، يرجى له تحصيل صفة الكمال الذي خلق له. ومن سعى في هدمه، فقد سعى في منع وصوله لما خلق له»⁽²⁾. عبر هذا الأمل الكبير في الإنسان، يتأسس شرط الإبداع ويقوم بالتالي إمكان الحضارة. فالحضارة بناء يقوم على الإنسان، يحيا بحياته ويموت بفنائه، وما لغة الصوفية التي يجب أن تحدق اليوم وأن يجاد فهمها في سبيل تأسيس الانبعاث الحضاري، إلا لغة البقاء عبر منطق وفلسفة الكمال. بذلك فقط يمكن أن يحدث الوصل المنشود بين ما مضى الأمة وحاضرها في أحد أهم جوانب تراثها الكاشف عن وجودها وأعني العرفان. فليس العرفان أبداً، منطقاً غريباً عنا ولا لغة مستجلبة، إلا إذا أقررتنا أننا أمة بلا وجdan ولذلك فإذا كنا حقاً ما زلنا نستطيع أن نعي أن أمة بلا وجدان أمة لا حياة لها ناهيك أنها قابلة للخوف وللإذلال بلا حد، فلا بد أن نحسن

1- الفتوحات المكية 47/1-48.

2- «ابن عربي»: فصوص الحكم 168/1.

التواصل مع العارفين الذين حاولوا وجاهدوا في سبيل تأسيس شروط فعلية للإبداع وللحياة وللبقاء.

إن الضمير المهموم فقط، والذات التي تعاني يومياً ضغط الانسحاق وتتعرض لمشروع الإفقاء الذي أسلته عهود التخلف ومنطق الاستعمار التدميري، هي التي يامكانها أن تدركاليوم كم نحن بحاجة إلى عقيدة تبعث فينا معنى الحياة والبقاء والإثبات. هذا المعنى الذي صاغه «ابن عربي» نشيداً للوجود نومن أنه من خالدات الآثار حيث أنشد بيقين:

ويقتل ما يضاد البقاء
ويموت ما يقابل الحياة
ويمحي ما يناقض الإثبات^(١)

١- «ابن عربي»: لطائف الأسرار ص 118.

خاتمة

من اللازم أن نؤكد الآن ونحن في خاتمة هذا البحث، أن أي دراسة «ابن عربي» لا يمكن أن تدعى أنها أكثر من مجرد قراءة، قراءة تحمل ولا ريب خصوصية قارئها وتتحدد بمدى وصوله إلى الأفكار الرئيسية المحركة لعرفان هذا الصوفية، الذي تكاثف إنتاجه كما وكيفاً. «ابن عربي» ليس من أولئك الكتاب الذين انحصروا في فضاء منهجي محدود ومعين. ورغم أن البعض يتوقع أن يجد في تصوف الرجل ما يؤكّد انتماهه، وما يسمع بالنظر إلى عرفانه على ضوء الحقائق والقناعات المتخذة بشأن الصوفية ككل، إلا أن «ابن عربي» سريعاً ما يفلت من كل قيد ومن كل تأسيس مسبق، لنجده وقد أعلن مبدأ الانتماء إلى الوجود المترامي اللا محدود. فكل ما في الوجود مجال للعرفان، وكل مكوناته هي أطراف حقيقة في أكثر من علاقة يقيمها العارف مع الوجود حينئذ، نرتد إلى الوحدة طلباً لسر هذا التأليف الغريب بين مركبات وبساطته الوجود، لكن هنا أيضاً انزلق الكثيرون فأدمجوا «ابن عربي» ضمن فلاسفة وحدة الوجود ونظروا إلى عرفانه عن طريق المقولات العامة المتعارفة لهذه الفلسفة، بذلك فوتوا على أنفسهم فرصة الالتقاء به داخل خصوصياته وحدوده، وضمن صميم إبداعه.

إن «ابن عربي» أحد كبار فلاسفة وحدة الوجود، هذا ما نراه استنتاجاً صحيحاً، ولكن أي وحدة؟ هنا يبرز لب الإشكال.

ومن خلال الفصول التي قدمناها، تبين لنا أن وحدة الوجود عند «ابن عربي» تكتسي طابعاً خاصاً لا يخرجها عن مضامين المنهج القرآني التوحيدى في فهم الوجود وتجلية أبعاده. لم نقف عند الوحدة لمناقش مشروعيتها الدينية أو عدمها كما فعل من سبقونا ممن درسو «ابن عربي» عدا القلة منهم، وإنما حاولنا أن نفهم معنى فلسفة الوحدة داخل نظام «ابن عربي» نفسه، وعن طريق أحد أهم عناصر الوجود: الإنسان.

وفي دائرة مبحث الإنسان، تبين لنا إلى أي مدى كان «ابن عربي» حاضراً في فلسفته، واضحاً في منهجه وواثقاً من إيمانه. فالوحدة أصل الأصول، وهو بذلك ينطلق من الحق أصل كل شيء وجوهره، وعنده يتفرع كل شيء ويمتد الوجود إلى أبعاد لا نهاية ولا محصورة، ولكن كل ذرة فيه تحمل في جوهر تكوينها طابع الواحد الأصل الذي نبعت منه، والذي إليه تؤول.

أما الاستنتاج الأخطر الذي نudge من أهم ما كشفت عنه دراستنا «ابن عربي» من نتائج، فهو اكتشاف اقتران الوحدة في المجال الإنساني بالتوحيد. إن الوجود واحد فعلاً، تلكحقيقة أصلية. ولكنها لن تتجلى للإنسان إلا عبر التوحيد أي عبر إنجاز المشروع، مشروع ذاته المتوحدة. بذلك تتأسس الوجودية، وتتبعث مفاهمة الحياة. ينفجر الكيان الإنساني، فتتعدد معانيه وصوره. وينجرف الكائن في لحظة رب حقيقة ولكن عبر التوحيد ما يلبث أن يجد نعمته المتوحدة وأصالته الفريدة. ولذلك فإن مشروع إقامة الإنسان عند «ابن عربي» هو في أدق معانيه، مشروع توحيد الإنسان في مراتب كيانه و مجالات وعيه المختلفة. عبر رحلة توحيد الإنسان، هذه الرحلة المتقدمة، ينكشف السر الأكبر: الإنسان الكامل، هذا الخلق الجديد الذي يبقى ظهوره رهين قرار الإنسان نفسه: أن يؤسس مبدأ السعي نحو الخلاص وصولاً إلى الاندماج في الوجود ألا.

وإذا كان الوجود بكل أبعاده موجوداته، يبقى معنى خفيأً وحقيقة منسية في غياب الإنسان الكامل، فإن وجودية «ابن عربي» حينئذ، تدفع إلى نهج وحيد: إحياء مشروع الإنسان. بذلك فقط يمكن أن يقع تجاوز وضع الإنسان الحيوان الذي يعتبره «محبي الدين» بمثابة شيء من الأشياء. فلا إنسان من دون كمال ولا كمال من دون تخل ومقارنة، أي في النهاية من دون سعي ومجاهدة، وفي تعبير صوفي من دون «طريقة».

لقد أصر عديد دارسي الصوفية، على أن مقصود الصوفي هو أبداً الذات الإلهية، تلك هي أمنيته وهي غايتها الكبرى، ونحن لا نخالف هؤلاء في ما اتجهوا إليه، ولكننا استطعنا مع ذلك أن نتفند إلى المعادلة الخفية التي تحكم هذه الصيغة الراسدة. وذلك عندما تبدى لنا أن الصوفي بقدر ما كان يحقق من معرفته بربه، كان يحقق معرفته بنفسه. فاكتشاف قيمة من قيم الألوهية رهين باكتشاف بعد من أبعاد الإنسانية. بذلك توحد المشروع وتحدد معنى الإيمان. فليس الإيمان أن نؤمن بالله فقط، ولكن أن نؤمن أيضاً بالإنسان عبد الله. وذلك في عرف الصوفي معنى انقسام الشهادة التوحيدية الخاتمة إلى قسمين لا يغنى واحدهما عن الآخر، وأنعني شهادة أن لا إله إلا الله، وشهادة أن محمداً رسول الله.

لذلك لم يكن محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، كما عرفه «محب الدين بن عربي» حقيقة متعللة، بل كان النبي الذي تجب وراثته. وضمن أبعاد حكمية الوراثة ومسارها نحو من ورثته، يتجه الصوفي إلى كمال ذاته في يقين وإيمان بعد أن وجد المشروع في قمة أبعاده، مؤسساً وحاضراً، ولم يبق له إلا السلوك. لذلك أكد الصوفية اليقين، ولم يكتترروا بالشك، ودعوا للعمل ولم يهتموا بالعبث وأعلنوا نعمة السعادة ولم يمزقهم القلق. كل ذلك في إطار من فلسفة بل عقيدة مكتملة أولى حروفها الإيمان بالوجود، وجود الواحد المطلق، أصل كل شيء ومرجعه الأمر الذي مرق فلسفة العدم وجعلها غير ذات موضوع. إن الانتماء إلى الله عبر الوراثة لـ محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قد وضع معنى المشروع الصوفي المتعلق بالذات الإنسانية. وعبر هذا الانتماء إلى مطلق، تفتح أبعاد الذات ليتجدد مطلق معانيها وفيها. فلا يكشف مطافنا الكامن فيها، إلا مطلق يفضح لامحدوده قصورنا وعجزنا وكسلنا، وبذلك تعدم أمامنا فرص الهروب من الإدانة. إذ ذلك تبدأ القراءة وتتجه نفس إلى تقوها، فيتأسس درب الإنسان. ولذلك فإن الصوفي الذي توحد في الحقيقة، والذي آمن بالله المطلق، فاندرج فيه اندراج جزء النور في كله، يبقى أبداً شاهداً على أولئك الذين حصروا أبعادهم في ذواتهم، وألهوا الحد الوجودي والمعري في بينما اللا محدود على مقربة منهم بل هو فيهم: إنه الإنسان الكامل.

عبر هذا الفهم يمكننا أن نؤكد عمق حاجتنا اليوم إلى عقيدة الإنسان كما جلاها الصوفية وخصوصاً «ابن عربي». فأمام أزمة البعد الواحد التي تعصف بإنسان الحضارة المعاصرة سواء أكان في قلب العالم الصناعي أم في أطرافه وهوامشه. هاته الأزمة التي تكرست عن طريق الإنجاز التكنولوجي نفسه وطبيعة نمط الإنتاج العالمي، وأصبحت حاضرة في المضامين الثقافية لدراسة الإنسان، ضاع الإنسان وغاب معناه، وعوض أن نصل إلى علم الإنسان، إذا بنا أمام موت الإنسان.

إن «فروم» يقدر ما يؤكد أن مجرد بقاء الجنس البشري أصبح اليوم رهين ظهور فلسفة جديدة، يلح على أن نقطة الانطلاق التي يجب أن يبني عليها أي مجتمع جديد، هي الإنسان نفسه. فلا يمكن إقامة مجتمع جديد، إلا إذا حدث أثناء تطوير هذا المجتمع، عملية تطوير لإنسان جديد. أما ماركوز، فرغم إصراره على أن التكنولوجيا نفسها، تبقى هي الشرط في نجاح مهمة الإنسان الحضارية، إلا أنه واثق من أن أزمة الفرد والمجتمع ذوي البعد الواحد لن تحل إلا إذا تحطم «العلاقة الوثيقة القائمة بين عقلانية التقنية وعقلانية الاستغلال». ولن يتم هذا إلا عبر ظهور عقل جديد، أي في النهاية إنسان جديد.

هكذا يستعاد السؤال حول الإنسان من جديد، رغم كل مراحله التي طواها منذ اكتسب وعيه وحاول أن يبني حضارته فوق الأرض. وإعادة طرح السؤال هذه، بقدر ما تكشف أننا أمام أزمة حقيقة تجاوزت السطح إلى أسس وعينا نفسه، إلا أنها تبشر أيضاً بظهور المشروع النقي شرطاً أي تقدم وتجاوز وبناء. لذلك ألحت محاولتنا هذه في إعادة تأسيس السؤال حول الصيرورة الوجودية للذات الإنسانية في الحضارة الإسلامية على أن تأخذ معناها اليوم كرد إسلامي للمنهج، على أزمة الإنسان المعاصر في أي موقع كان فوق الأرض.

فلا شك أن عمومية المشروع الفلسفى وعلميته أصبحتا اليوم شرطاً لا في قبوله فحسب بل في مجرد بقائه وحسبانه كمشروع.

المصادر والمراجع

مؤلفات

«محب الدين بن عربي»

المخطوطات :

- برهان التجريد في معنى التوحيد، مخطوط دار الكتب الوطنية التونسية رقم

.642

- بلفة الخواص في الأكوان إلى معدن الإخلاص، مخطوط دار الكتب الوطنية التونسية
التونسية، رقم 18193.

- رسالة الروح، مخطوط دار الكتب الوطنية التونسية رقم 229.

- رسالة في الفراسة الحكيمية والشرعية، مخطوط دار الكتب الوطنية التونسية
رقم 1792.

- مواقع النجوم وطوالع أهل الأسرار والعلوم، مخطوط دار الكتب الوطنية
التونسية رقم 9563.

المصادر المطبوعة :

- الإسراء إلى المقام الأسرى، أو (كتاب المعراج)، تحقيق سعاد الحكيم، بيروت،
دندرة للطباعة والنشر، ط 1، 1988.

- إنشاء الدوائر، ليدن، مطبعة بريل، 1339 هـ.

- التدبرات الإلهية في إصلاح الملكة الإنسانية، ليدن، مطبعة بريل 1339 هـ.

- تنزل الأملالك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك أو (لطائف الأسرار)، تحقيق أحمد زكي عطية وطه عبد الباقي سرور، دار الفكر العربي، ط1، 1961.
- حلية الأبدال وما يظهر عنها من المعارف والأحوال، تحقيق عبد اللطيف محمد العبد، القاهرة، دار النهضة العربية، ط1، 1977.
- ديوان «ابن عربي»، مصر، طبعه بولاق، 1271 هـ.
- رسائل ابن العربي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د. ت.
- شجرة الكون، مصر، مطبعة بولاق، 1292 هـ.
- عقلة المستوفز، ليدن، مطبعة بريل، 1339 هـ.
- الفتوحات المكية، بيروت، دار صادر، د. ت (4 أجزاء).
- فصوص الحكم، تحقيق أبو العلاء عفيفي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط2، 1980.
- كتاب التجليات الإلهية، تحقيق وتعليق عثمان إسماعيل يحيى، مجلة المشرق ص60، ج2 و3، 1966.
- محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار في الأدبيات والنواود والأخبار، بيروت، دار اليقظة العربية، 1968.

المراجع العربية

- ١ -

إبراهيم زكريا

- الفلسفات الوجودية، مصر، دار المعارف، سلسلة اقرأ عدد 161 مای 1956.
 - مشكلة الإنسان، القاهرة، مكتبة مصر، د. ت.
 - مشكلة الحب، بيروت، دار الآداب، د. ت.
 - مشكلة الحرية، القاهرة، مكتبة مصر، د. ت.
- ارفون (هنري)
- بودا، ترجمة حبيب نمر، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (ط 1، 1980).
 - الأصبغاني (أبو نعيم)
 - حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت، دار الكتاب العربي ط 3 1980.
 - إقبال (محمد)
- تجديد الفكر الديني، شرح عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1955.

- ٢ -

بدوي (عبد الرحمن)

- الإنسان الكامل في الإسلام، الكويت، وكالة المطبوعات، ط 2، 1976.
 - دراسات في الفلسفة الوجودية، بيروت، دار الثقافة، ط 3 1973.
 - الزمان الوجودي، بيروت، دار الثقافة، ط 3، 1976.
- بريهبيه (أميل)
- الآراء الدينية والفلسفية لفيليون الاسكندرى، ترجمة محمد يوسف موسى وعبد الحليم النجار، مصر، مطبعة مصطفى الباجي الحلبى، 1954.

البغدادي (إبراهيم القاري)

- مناقب «ابن عربي»، تحقيق صلاح الدين المنجد، بيروت، مؤسسة التراث العربي، 1959.

البناني (فتح الله)

- تحفة أهل الفتوحات والأذواق في اتخاذ السبحة وجعلها في الأعناق مصر، مطبعة التقدم، د. ت.

بيكون (غايتان)

- آفاق الفكر المعاصر، بيروت، دار عويدات، ط 1، 1965.

- ث -

التفازاني (أبو الوفاء)

- ابن سبعين وفلسفته الصوفية. بيروت دار الكتاب اللبناني (ط 1/1973).

التهانوى

- كشاف اصطلاحات الفنون. دار الخلافة. مطبعة أقدام، نشر أحمد جودت 1317 هـ.
مجلد 1.

ابن تيمية (تقي الدين)

- العبودية. تونس، مكتبة الجديد، ط 1. 1988.

- ح -

الجابري (محمد عابد)

- بنية العقل العربي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي ط 1، 1986.

- تكوين العقل العربي. بيروت، دار الطليعة، ط 2، 1985.

الجوزية (ابن قيم)

- الموقف في التصوف والوعظ والإرشاد، بيروت دار اليقظة العربية ط 2، 1966.

الجيلاني (عبد الكريم)

- الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، مصر، مطبعة حجازي، د. ت.

- ح -

- حاج حمد (محمد أبو القاسم)
العالمية الإسلامية الثانية، بيروت، دار المسيرة، د. ت.
- الحاج (كمال يوسف)
بين الجوهر والوجود أو نحو فلسفة متزمرة، بيروت، دار النهضة للنشر، 1971.
- الحبابي (محمد عزيز)
من الحريات إلى التحرر، مصر، دار المعارف، 1969.
- حرب (علي)
التأويل والحقيقة (قراءة تأويلية في الثقافة العربية)، بيروت، دار التویر، ط 1، 1985.
- الحفني (عبد المنعم)
معجم المصطلحات الصوفية، بيروت، دار المسيرة، ط 1، 1980.
- الحكيم (سعاد)
المعجم الصوفي، بيروت، دندرة للطباعة والنشر، ط 1، 1981.

- خ -

- خالد (غسان)
أفلاطين رائد الوحدانية ومنهل الفلسفة العرب. بيروت - باريس منشورات عويدات
ومنشورات البحر المتوسط، ط 1، 1983.
- الخراز (أبو سعيد)
الطريق إلى الله، أو كتاب الصدق، تحقيق عبد الحليم محمود. القاهرة، دار
الكتب الحديثة (د. ت.).
- خرطبيل (سامي)
الوجود والقيمة، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط 1، 1980.
- ابن خلدون (عبد الرحمن)
المقدمة. - تونس، الجزائر: الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب، ط،
1984.

- ٥ -

دائرة المعارف الإسلامية، تأليف مجموعة من المستشرقين، مادة تصوف، تحرير ماسينيون، المجلد الخامس.

- ٦ -

الرومي (جلال الدين)

- مشتوى، ترجمة وشرح محمد عبد السلام كفافي، بيروت، المكتبة العصرية ط 1، 1966 (جزآن).

- ٧ -

أبو زيد (نصر حامد)

- فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين «بن عربي»، بيروت، دار التویر، ودار الوحدة، ط 1، 1982.

- ٨ -

سارتر (جان بول)

- الذباب، ترجمة حسين مككي، بيروت، دار مكتبة الحياة، د. ت.
- المادية والثورة، ترجمة عبد الفتاح الديدي، بيروت، دار الآداب ط 1، 1965.
- الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الآداب ط 1، 1977.
سرور (طه عبد الباقى)
- الحلاج شهيد التصوف الإسلامي، القاهرة، المكتبة العلمية ط 1، 1961.

- ٩ -

شريعتي (علي)

- العودة إلى الذات، ترجمة إبراهيم الدسوقي، شتا، الزهراء للإعلام بعد العربي، ط 1، 1986.
شورون (جاك)
- الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين، الكويت سلسلة عالم المعرفة عدد 76، إبريل 1984.

- حـ -

صعب (حسن)

- الإسلام والإنسان، بيروت، دار العلم للملايين، ط1، 1981.

صفدي (مطاع)

- الحرية والوجود، بيروت، دار مكتبة الحياة (د. ت)

- غـ -

عثمان (علي عيسى)

- الإنسان عند الغزالي، ترجمة خيري حماد. مكتبة الانجلو المصرية، د. ت.

العجلوني (إسماعيل)

- كشف الخفاء ومزيل الألباس، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط4، 1985 (جزآن)
العروي (عبد الله)

- مفهوم الحرية، بيروت دار التسوير، والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي ط2،

.1983

العظمة (نذير)

- المعراج والرمز الصوقي. - بيروت دار الباحث (ط1 1982).

- غـ -

الغزالى (أبو حامد)

- كيمياء السعادة، تونس دار المعارف للطباعة والنشر، 1988.

- فـ -

ابن الفارض (عمر)

- ديوان ابن الفارض، بيروت، المكتبة الثقافية، (د. ت).

فروم (اريك)

- الإنسان بين الجوهر والمظاهر، ترجمة سعد زهران، الكويت، سلسلة عالم المعرفة،

إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، العدد 140 اوت 1989.

- ♀ -

قاسم (محمود)

الخيال في مذهب محبي الدين بن عربي، نشر معهد البحث والدراسات العربية،

. 1969

القشيري

- الرسالة القشيرية في علم التصوف. بيروت، دار الكتاب العربي (د. ت).

- ♀ -

الكافشاني (عبد الرزاق)

- اصطلاحات الصوفية، تقديم وتحقيق، عبد اللطيف محمد العبد، مصر، دار

النهضة العربية 1977.

كوربان (هنري)

- تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصیر مرّوه وحسن قبیسی، بيروت - باریس

منشورات عویدات ط 3، 1983.

- ♀ -

مارکوز (هربرت)

- الإنسان ذو العبد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت دار الآداب، ط 3، 1988.

ماکوري (جون)

- الوجودية ترجمة إمام عبد الفتاح أمام، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 58،

أكتوبر 1982.

مروة (حسين)

- التزععات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، دار الآداب الفارابي، ط 5، 1985.

منيمنة (جميل م)

- مشكلة الحرية في الإسلام بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982 (جزآن)

موس (الموسوی)

- ن -

التدوى (أبو الحسن)

روائع إقبال، دمشق، دار الفكر، ط 1، 1960.

نصر (د. عاطف جودة)

الرمز الشعري عند الصوفية. دار الأندلس، ط 3، 1983.

النفرى (عبد الجبار)

المواقف والمخاطبات، طبعة ارشد يوحنا اربري القاهرة، دار الكتب المصرية 1934.

نيكلسون (رينولد أ.)

في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلاء عفيفي، مصر، لجنة التأليف

والترجمة والنشر (د. ت.).

البحوث والدوريات

- ٤ -

إمام (محمد كمال الدين)

المسؤولية والحرية عند المتصوفة، مجلة المسلم المعاصر، العدد 34 فيفري 1983.

الانتصار (عبد المجيد)

الاكتشاف الجسدي للذات في التجربة الصوفية، مجلة عالم المعرفة، بيروت، باريس:

نشر معهد الإحصاء القومي العدد 51-50، 1988.

- ٥ -

قاسم (محمود)

- ٤ -

- الكتاب التذكاري «محبى الدين بن عربي»، في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده مصر،
الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي 1969 ضمته:
- التفتازاني (أبو الوفاء)، الطريقة الاكبرية.
- عفيفي (أبو العلاء)، الأعيان الثابتة في مذهب «ابن عربي»، والمعدومات في مذهب
العتزلة.
- غلاب محمد: المعرفة عند «محبى الدين بن عربي».
- مذكور إبراهيم: وحدة الوجود بين «ابن عربي» واسبينوزا.

المراجع الأجنبية

- Bergson (Henri)
L, Evolution Creatrice, Bibliotheque de la philosophie Contemporaine.
Corbin (Henri)
L, Imagination creatrice dans le soufisme d, Ibn Arabi, paris,
Flammarion, 1958.
Massignon (Louis)
La Passion d, Al Hallaj (4 tomes)
Paris, Gallimard, 1975
Badaoui (Abderrahman)
-I, Humanisme dans la pensee Arabe.
-Les points de rencontre de la mystique Musulmane et de l,
existentialisme.
-Dans Quelques figures et themes de la philosophie Islamique, - paris,
ed GP Maisonneuve et Larose, 1979.

فهرس

5	ترجمة مختصرة للشيخ محيي الدين بن عربى
7	مقدمة
15	الباب الأول

الكتاب والوجود

17	الفصل الأول
	جدل الحق والخلق
19	١- الإنسان والله: بعد الحق:
20	أ- الوجود المطلق:
28	ب- الله الحق:
32	ج- الإنسان عبد الحق: الماهية الأصلية:
54	د- نفي الألوهية: محاولة في فسخ الماهية الإنسانية:
61	هـ- عقيدة المطلق ومطلق الاعتقاد:
68	٢- الإنسان والعالم: بعد الخلق:
69	أ- في مفهوم العالم:
81	ب- الإنسان تعبير العالم:
85	ج- العالم بين التأويل المادي والتأويل الروحي:
94	٣- الوجود الحق: انتلاف الحق - الخلق وميلاد الإنسان:
95	أ- معنى وحدة الوجود:
109	بـ- ميلاد الإنسان ومشروع توحيد الوجود:

الكيان المنشطر: انفجار الكيان بحثاً عن الإنسان

- 119 - المستوى الوجودي:

 - أ- الجسم والروح:
 - ب- النفس بين سلطة الروح وسلطة الهوى:

- 129 - المستوى المعرفي:

 - أ- العقل والقلب:
 - ب- الحس والخيال:

- 143 - المستوى الاجتماعي: الذات والأخر:

 - أ- المرأة: سر العشق ورمزية النكاح:
 - ب- الصوفي والمجتمع:

- 167 - توحيد الكيان:

الباب الثاني

الإنسار والحرية

الفصل الأول

الكائن والحرية: حوار الوجود والعدم

- 193 - مجال الحرية:

 - 195 - الوجود في العدم والعدم في الوجود:
 - 209 - القضاء والقدر وتحrir الإرادة:
 - 239 - سطوة الأسباب وحكمة الإخلاص:
 - 250 - رعب الزمان وامتلاك الأن:

- 195 - عرفان الحرية: إسراء المربي ومعراج العارف:

 - 260 - إسراء المربي: نحو منهج تحريري:
 - 262 - معراج العارف:

291	3- تجلی الحرية في محض العبودية تحقيق مفهوم الإنسان:
292	أ- تحرير الكيان:
299	ب- تحرير الوجودان:
319	الفصل الثاني

الإنسان الكامل

319	1- معنى الكمال: من الإنسان الحيوان إلى الإنسان الخليفة:
319	أ- من الكيان إلى الإنسان:
332	بـ الصورة الإلهية:
348	جـ الخلافة:
362	2- مقوله الإنسان الكامل: نحو تأسيس شروط الإبداع:
362	أـ حدود الكمال:
365	بـ الكامل المبدع:
376	جـ الكامل غاية الوجود:
381	3- توحيد الإنسان:

391	الفصل الثالث
-----	--------------

معنى الحياة: الإنسان المنتهي إلى الوجود

392	1- الإنسان ذو البعد الواحد: أزمة التأسيس:
405	2- عقيدة البقاء: الإنسان المنتهي إلى الوجود:

419	خاتمة
-----	-------

المصادر والمراجع

423	مؤلفات محيي الدين بن عربي
423	المراجع العربية
425	البحوث والدوريات
431	المراجع الأجنبية
432	

من منشورات دار علاء الدين

- | | |
|--|---|
| ● كييف تكون ظاهرة فريدة
البرت إيفاناتكوف | ● برتراند رسل دراسة في تطور فلسفته
لان وود |
| ● التقمص أحاديث مع متقمصين تجارب عملية
تورفالد دلفزن | ● رؤية معاصرة في قضايا التحديد والعلمانية
د. محمد فوزي الجبر |
| ● الشفاء عن طريق التقمص معايشة الولادة المكررة
تورفالد دلفزن | ● قضايا معاصرة في مشكلات الفكر والأخلاق
د. محمد فوزي الجبر |
| ● مختارات في الخير والشر
تورفالد دلفزن | ● السيكولوجيا وعلم الجمال
ل. س. فيغوتسكي |
| ● من أسرار المشاعر الإنسانية
جهينة الحموي | ● تيارات الفلسفة الشرقية
محمد سليمان حسن |
| ● رحلة الأرواح دراسات لحالات عن الحياة بين الحيوان
د. ميشيل نيوتن | ● دراسات في الفلسفة الأوروبية
محمد سليمان حبيبي |
| ● العنكبوت الشر
د. هاني نصري | ● ندرة البازجي رسائل في حضارة المؤرخ [١] مطابع
ندرة البازجي |
| ● لحاجة صحة بحثة
راموند ماودي | ● المعراج والرمز الصوبي
نذير العظمة كل |
| ● مختصر في المدخل
غدويس و غروست | ● مشكلة الإيمان والعلم في الفلسفة العربية
ي. ا. فرولوفا |
| ● الأخلاق وقوانينها في الكون الثنوي
فلاديمير جيكارنتسف | ● الفلسفة تبحث الرحلة الأولى ٢٠٠٠-٥٢٤ م
د. ابراهيم فاضل |
| ● البنية الثنوية للكون وقوانينه
فلاديمير جيكارنتسف | ● الفلسفة تبحث الرحلة الثانية ٥٢٤-١٧٥ م
د. ابراهيم فاضل |
| ● الحب في ازدواجية الكون
فلاديمير جيكارنتسف | ● المتّبني والمعرّى في مجلس الأمن الفكري العالمي
د. ابراهيم فاضل |
| ● الخير والشر
فلاديمير جيكارنتسف | ● أسس التعامل والأخلاق للقرن الحادي والعشرين
جون باينس |
| ● أبعاد الحياة ما بين التأمل والتركيز
فلاديمير جيكارنتسف | ● درب السعادة في تجربة الشرق الروحية
زياد النداف |
| ● نظرية في أعماق النفس
فلاديمير جيكارنتسف | ● ما هو الكون شعرية العلم
م فايز فوق العادة |

الإنسان والمريةان

عند

محى الدين بن عربى

إذا كان البحث في الإنسان لا يحتاج إلى مسوغ من خارجه. فإن كل ذات إنسانية مدفوعة لطرح نفس الأسئلة الوجودية الأولى. ولاسيما الأسئلة المتعلقة بالحرية. لأن البحث عن الذات متلازم بصورة أكيدة بالبحث عن الحرية.

وهذا الكتاب بحث عن الإنسان تجلية لمعناه وكشف لحقيقةه في عرفان محى الدين بن عربى. الذي أكد أنه بمقدار ما يتتجاوز محدودية أبعد الكائن. وانحصر أفق تطلعاته عبر إحياء قيمة المطلق وتأكيداً لها كعقيدة لا يشوبها الزيف. بمقدار ما كان يهوى بالفعل الشروط الأهم لبروز الذات الإنسانية وتجليها.

إن أسلوب التحليل المقارن الذي يحكم هذا الكتاب لم يوضح أفكار ابن عربى فحسب. وإنما أطر هذه الأفكار ضمن دائرة مباحث الوجود في المدارس الفلسفية المتعددة عبر التاريخ. فنجد ابن عربى متشاركاً الخيوط مع الفلاسفة الأقدمين والمعاصرين على السواء. متقاطعاً مع آخرين منهم في جدلية فكرية غایة في العمق. تروي غليل الباحث والدارس والمطلع من خلال منهجية نقدية تحليلية رائعة.

يطلب الكتاب على العنوان التالي: دار علاء الدين للنشر والطباعة والتوزيع - سوريا - دمشق
ص.ب. ٣٠٥٩٨ - هاتف ٥٦١٧٠٧١ - فاكس ٥٦١٣٢٤١ - بريد الكتروني ala-addin@mail.sy